

D. Philipp Marheineke's

theologische

Vorlesungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Vierter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1848.

D. Philipp Marheineke's

theologische

Vorlesungen.

Herausgegeben

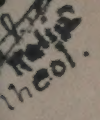
von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Vierter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

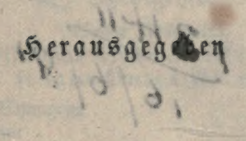


D. Philipp Marheineke's

christliche

Dogmengeschichte.

Herausgegeben



von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

Uebersicht des Inhalts.

Christliche Dogmengeschichte.

Einleitung.

Christliche Dogmengeschichte.

Einleitung.

Je weniger eine Wissenschaft sich bereits in solchem Zustande befindet, daß sie ihrem Begriff entspräche, um so mehr bedarf sie einer Einleitung. Zwar enthält diese von ihr nur das Allgemeine, aber um so mehr kommen darin zugleich die Prinzipien derselben zur Sprache. Eine Einleitung ist aber so nicht nur objectiv oder um der Sache und Wissenschaft, sondern auch subjectiv, um derer willen nöthig, welche in dieselbe sich einlassen und sich im voraus in den Grundsätzen orientiren wollen, nach denen die Wissenschaft am erfolgreichsten zu studiren ist. Was nun insonderheit die Dogmengeschichte und eine Einleitung in dieselbe betrifft, so kommt darin in Betracht: 1. das Dogma; 2. dessen Geschichte und 3. die wesentliche Form der Dogmengeschichte.

1. Das Dogma. Was ein Dogma sey im Sinne der christlichen Religion, das kann zunächst nur aus dieser selbst gewußt werden. 1) Es sind die Lehren des christlichen Glaubens selbst, welche auch Dogmen heißen. Was diese nun immer auch weiter noch seyen, den christlichen Glauben selbst müssen sie nothwendig enthalten, er muß in ihnen sich aussprechen, ohne ihn können sie nicht Dogmen seyn. Der christliche Glaube aber ist hier nicht zu nehmen in seiner Subjectivität, wie wenn das Dogma und etwa dessen Geschichte nur enthielte, was irgendwo

und wann einmal von den Lehren der christlichen Religion geglaubt oder wohl gar auch nur gemeint und gefabelt worden wäre, sondern es ist an den christlichen Glauben zu denken in seiner Absolutheit, wie er die auf göttlicher Offenbarung beruhende ewige Wahrheit ist, in der das Heil und die Erlösung der Welt beschlossen ist. Es ist von großer Wichtigkeit und Nothwendigkeit, sich am Eingange zur Geschichte des Dogma auf diesen einfachen, substanziellen Grund und Inhalt des Dogma, welcher die christliche Religion selbst in ihren Grundwahrheiten ist, zu besinnen und sich daran vor allem die Aufgabe der Dogmengeschichte zum Bewußtseyn zu bringen. Wer diese Wissenschaft bearbeiten oder studiren will, muß nothwendig nicht nur ein reines Interesse am christlichen Glauben nehmen, sondern ihn wenigstens auch schon in seinen Grundartikeln kennen, um die Wißbegierde zu empfinden nach den Veränderungen, welche sich damit zugetragen haben, und zu erkennen, daß sie, diese Grundwahrheiten, und nur sie es gewesen sind, welche diese Veränderungen nicht nur erlitten, sondern selbst auch veranlaßt und bewirkt haben. Also ohne die christliche Religion und Lehre auch kein christliches Dogma. Das theologische Prinzip der Dogmengeschichte ist vor allem dieß, daß das Dogma, dessen Geschichte sie ist, eine wesentliche Lehre des christlichen Glaubens ist oder enthält, daß sie daran nicht etwa nur eine subjective Vorstellung, eine Meinung oder gar nur einen Wahngedanken hat, sondern eine substanzielle biblische Wahrheit, und an dieser Seite hat die Dogmengeschichte nothwendig die Kenntniß der biblischen Glaubenswahrheit, der Bibel selbst und ihre begriffsmäßige Auslegung zur Voraussetzung; denn die historische Notiz von demjenigen, was reine christliche Lehre sey und Glaubenswahrheit im Unterschiede von allem andern, schöpft die christliche Theologie allein aus der Bibel. Ohne so an die biblische Tradition und Exegese anzuknüpfen, kann die Dogmengeschichte nicht anfangen. Aber nicht auch kann sie dieselbe vollständig oder auch nur in irgend

einem größern Maaß in sich aufnehmen. In Münscher's Dogmengeschichte, herausgegeben von Cölln, Cassel 1832. Th. 1. S. 3. ist die Frage unbeantwortet aufgeworfen: Soll die eigene Lehre Jesu und der Apostel von der Dogmengeschichte ausgeschlossen seyn und soll diese sich blos mit dem kirchlichen Lehrbegriff beschäftigen? Gewiß muß das eine sowohl, als das andere geschehen, wenn die Dogmengeschichte nicht zugleich soll die ganze biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments seyn oder in sich aufnehmen. Die Unterscheidung und Abgränzung der verschiedenen theologischen Wissenschaften ist eben dazu nothwendig, damit nicht jede einzelne theologische Disciplin alle die übrigen mit zu enthalten braucht. Das Verhältniß der Voraussetzung der einen durch die andere genügt. Darin liegt denn deutlich genug, daß ohne zu wissen, was Lehre Jesu und der Apostel, was der substanzielle Gehalt der christlichen Religion und die bestimmte Lehre der Bibel sey, auch die Dogmengeschichte nicht seyn könne. Von dem wenigstens, der diese Wissenschaft zu bearbeiten unternimmt, steht zu erwarten, daß er aus dem Complex der auch in einander eingreifenden verschiedenen theologischen Disciplinen wisse, was wesentlich zur christlich biblischen Lehre gehöre und was nicht. Aber allerdings hat die obige Frage noch einen schwierigeren Sinn; sie ist die Frage nach dem Anfangspunkt der Dogmengeschichte und berührt somit das Prinzip derselben. Die mannigfaltigen Gestalten dieser Wissenschaft kommen eben daher, daß die Urtheile der Dogmenhistoriker über das, was wesentlich christliche Lehre sey, so verschieden sind, daß manche dem Buchstaben der Bibel ein größeres Recht der Entscheidung einräumen, als dem Geiste derselben, andere über diesen nur sogenannten Geist den bestimmten Aussagen der Bibel Unrecht und Gewalt anthun, so daß sich am Anfang der Dogmengeschichte alle die sonstigen und anderweitig schon vorhandenen Differenzen der theologischen Ueberzeugung erneuern und geltend machen auch für die Behandlung dieser Wissenschaft. Wenn

überhaupt aller Anfang schwer ist, so ist es vornemlich der in geschichtlichen Dingen. Die Geschichte steht darin in einem wesentlichen Unterschiede gegen die Philosophie, daß diese als ein System von Gedanken sich in einem geschlossenen Kreise bewegt, worin der Anfang auch das Ende, das Ende der Anfang, das Resultat auch Prinzip, das Prinzip auch Resultat ist. Die Geschichte hingegen hat ihrer Natur, d. h. ihrem Begriff nach, keinen Anfang in sich, wie sie auch kein Ende hat. Hat sie den Anfang nicht in sich selbst, so kann sie nur äußerlich, somit nur an irgend einem Puncte anfangen, der aus Gründen und Rücksichten z. B. auf das, was ja in andern historischen Disciplinen vorkommt und deshalb dermahlen nicht mit aufzunehmen sey, zu bestimmen ist. In diesem Sinne hat denn auch die Dogmengeschichte die biblische Theologie zu ihrer Voraussetzung. Es findet sich aber in der christlichen Religion und innerhalb des Kanons der Bibel selbst der Unterschied zwischen solchen Bestandtheilen, welche Lehren des Glaubens unmittelbar, und solchen, welche Lehren des Lebens und Handelns in solchem Glauben sind. Obgleich der Unterschied nicht absolut, sondern nur dialectisch ist, so nimmt die Wissenschaft doch davon die Unterscheidung dessen her, was ein Dogma und was ein Präcept ist; es gründet sich darauf der Unterschied der Dogmatik, die es mit Dogmen, und der theologischen Moral, die es mit rein ethischen Bestimmungen zu thun hat. Ob nun gleich an manchen Dogmen, wie denen, welche unter den pelagianischen Händeln Gegenstände des Streits waren, die moralische Seite stark hervortritt, so hat es die Geschichte des Dogma doch nur vorzugsweise mit solchen Lehren der christlichen Religion zu thun, welche unmittelbar den Glauben angehen, und in eben dem Maaß, als sie der Dogmatik sich nähert, ihren Unterschied gegen die theologische Moral einzuhalten, deren Lehren wiederum ihre besondere Geschichte haben. Wenn aber alle Dogmen wesentlich bestimmte Lehren des christlichen Glaubens enthalten, ist die

Dogmengeschichte deshalb nur und nichts weiter als Geschichte der christlichen Religion unmittelbar? So wäre nicht auch bestimmt, ob sie die Religion sey nur in der Vorstellung, im Gefühl, in der unmittelbaren Praxis, Moralität und Erbauung u. s. w. Es wäre dann im Wesentlichen die Dogmengeschichte nur Geschichte der Wirkungen des Christenthums in der Welt und die dogmatischen und ethischen Lehren vermöchte sie dann auch nicht auseinander zu halten. Dagegen erfordert der Begriff des Dogma, auch auf den Unterschied zu sehen, in welchem es mit der unmittelbaren Lehre des Glaubens steht. Hat das Dogma nothwendigerweise diese zu seinem Inhalt, so ist dieß Verhältniß zunächst nur ein unmittelbares. Im Dogma hat die Lehre des Glaubens sich auch vermittelt, hat sich somit das Verhältniß der Unmittelbarkeit aufgehoben; das Dogma ist nicht nur der Glaube, sondern vielmehr

2) die Glaubensbestimmung. Man kann allerdings den Unterschied des christlichen Dogma von der christlichen Religion unmittelbar so fassen, daß diese auf göttlicher Offenbarung beruhend sich selbst genügt, jenes dagegen, als auf menschlicher Bemühung beruhend ohne den Inhalt des christlichen Glaubens nichts ist. Im Vergleich mit der biblischen Glaubenswahrheit unmittelbar wird daher oft auf das Dogma ein geringerer, ja fast gar kein Werth gelegt. Es sind dieß doch, heißt es gewöhnlich, nur menschliche Bestimmungen, welche den christlichen Glauben nichts angehen, ihm mehr geschadet als genützt haben. Es kommt vor, daß selbst Dogmenhistoriker so denken, indem sie entweder ihrem Gegenstande gegenüber heimlich diese beständige Ironie haben, gleichsam ein heiliges Mitleiden empfinden mit den speculativen Unternehmungen eines Athanasius, Augustinus u. a., oder es auch geradezu heraussagen, daß nächst dem Papstthum nichts so sehr zum Verderben der christlichen Lehre beigetragen habe, als diese spitzfindigen Glaubensbestimmungen, und was das Allerschlimmste, der Einfluß der Philosophie.

Solche Irrthümer in der Beurtheilung des dogmenhistorischen Inhalts sind nicht selten, weil man überhaupt was Bestimmung des Glaubens ist oder heißt, für etwas diesem selbst ganz Aeußerliches, ihm gleichsam von außen Zugestoßenes und so für etwas ihn in seinem Wesen Zerrüttendes hält, weil man die Nothwendigkeit nicht erkennt oder zugiebt, womit der Glaube selbst sich bestimmt und das in ihm enthaltene Denken frei aus sich hervorgehen läßt. Bestimmen heißt Denken, und weil der Glaube, wie er der christliche ist, nicht der gedankenlose ist, so kann er selbst das Denken nicht lassen, und weil er als der göttlich geoffenbarte auch der menschlich vernünftige ist, so kann er nicht auch unterlassen, dieses ihm immanente Vernünftige aus sich zu erzeugen. So geht seiner innersten Natur nach aus dem Glauben das Wissen hervor und dadurch bestimmt sich jenes, wird erst ein bestimmtes Glauben, welches auch ein klares Bewußtseyn über sich hat. Daß es nur dazu kommt und kommen kann, wäre unmöglich, wäre das Glauben nicht selbst schon an sich ein Wissen. Es geschieht also damit gar nichts wesentlich neues, daß er, der ein Wissen ist, nun es auch wird. Der Glaube, wie er der christliche und ein Inbegriff von Glaubenswahrheiten ist, so kommt er her aus dem absoluten Wissen, aus dem Allwissen Gottes und dessen Offenbarung, hat zu seinem Inhalt Aussagen und Lehren über Gottes Wesen, Eigenschaften und Rathschlüsse, hat wesentlich göttlichen Inhalt; dieser seiner Substanz nach heißt er selber göttlich (fides divina), nicht, weil Gott der Glaubende wäre, sondern weil er der Wissende, ja Allwissende ist und sich und sein Wesen und Wissen dem Menschen mitgetheilt und geoffenbaret hat. Dasselbige ist zu sagen von dem Menschen, der von Gott nicht verschieden ist, er ist nicht der Glaubende, sondern der Wissende; er weiß Gott, wie Gott sich selber weiß; es heißt nirgends in der Schrift, daß Christus geglaubt, selbst nicht an Gott geglaubt habe; aber er fordert in seinem göttlichen Recht den Glauben von seinen

Jüngern, vor allem den an seine Person, d. h. an seine Einheit mit Gott. Auf diesem Wege geht sein Wissen über an sie und wird so ihr Glauben. Zum menschlichen Glauben überhaupt wird das göttliche Wissen dadurch, daß das Selbstbewußtsein nicht absolut aufgeht in dem Gottesbewußtseyn, daß ein unaufgelöster Rest der Trennung bleibt zwischen beiden; wäre dieß Mißverhältniß gehoben, so ginge das Glauben ins Wissen zurück, aus welchem es hergekommen. Aber selbst, wo es, wie es kann, unter Menschen zu einem solchen Wissen Gottes und der göttlichen Wahrheit kommt, das mehr als ein Glauben ist, da ist und bleibt es doch immer ein solches, welches am Glauben sein Prinzip hat und behält in allen seinen, auch den speculativsten Bewegungen; ihr Wissen ist selbst nur vom Glauben hergekommen und aus diesem hervorgegangen; und kann sich daher auch nicht trennen vom Glauben, der ihm die Bürgschaft des göttlichen Inhalts giebt; nur der Fromme, der Glaubende kann auch der Wissende werden. Als Christ schon hat er das Wissen, nur nicht als Wissen, sondern als Glauben; je mehr aber der Christ der Theolog wird, um so mehr geht das Wissen, welches an sich schon im Glauben war, auch aus diesem hervor. Der Christ begnügt sich mit dem Glauben im Wissen, der Theolog hat das Wissen im Glauben; wird es dadurch, wie fälschlich gemeint wird, zum göttlichen Allwissen? Keineswegs; es ist dieß Wissen, wie gesagt, ein durch Glauben bedingtes, kann und darf, um Wahrheit zu haben, sich vom Glauben nicht trennen; der Theolog hört dadurch, daß er dieses ist, nicht auf, der Christ zu seyn. Das Glauben aber, wie es nur, wenn gleich göttlichen Inhalts, ein menschlicher Zustand ist, so ist es zunächst nur unmittelbares Wissen, und reicht das auch vollkommen aus für den Christen, so kann sich doch der Theolog nicht darauf beschränken; in ihm vermittelt sich auch der Glaube als unmittelbares Wissen und so geht das Wissen nun auch für sich werdend aus dem Glauben hervor; es wird

der Glaube nun auch der sich selbst wissende, begreifende und wird so zur Theologie. Wer das Wissen im Glauben nicht will, will überhaupt keine Theologie oder setzt den Zweck von dieser selbst nur wieder darin, uns zu frommen, gläubigen Christen zu machen. Im Gegentheil aber muß man sagen, wer es nicht schon, sei es auf welchem Wege er wolle, durch eine fromme Erziehung, durch seine Lebensschicksale u. s. f. zur Frömmigkeit, zum Glauben gebracht hat, muß sich zur Theologie gar nicht entschließen. Der Glaube allein macht selig, nicht die Wissenschaft; in dieser muß man sich auch mit dem schwierigsten Denken, mit dem Kreuz des Gedankens und dem an und für sich gar nicht selig machenden Zweifel befassen. Der Zweck des Wissens aber ist, es zur zweifelsfreien Gewißheit zu bringen; das Wissen ist so die Ueberwindung, Vernichtung alles und jedes Zweifels und die Rückkehr zum absoluten Wissen, aus welchem der Glaube herkam. Es ist somit ein sich durch seinen Unterschied vom Glauben vermittelndes, aber darum doch nicht von ihm sich trennendes, im Glauben entstehendes und nur in ihm sich unendlich fortbewegendes Denken. Indem dieses in Wahrheit das Thun des Glaubens selber ist, sind alle Bestimmungen, zu denen das Denken fortgeht, nicht äußerliche, sondern durch den innern Reichthum des Glaubens gesetzte und aus diesem selbst hervorgehende. Durch diese Bewegung, als eine dem Glauben selbst immanente, wird die christliche Lehre oder Glaubenswahrheit zum Dogma, oder zum Dogma wird das Glauben, wenn aus dem Glauben und dessen Lehre sich das Wissen entwickelt. In diesem Sinne ist das Dogmatisiren früh in der christlichen Kirche angegangen; die ersten Bewegungen dieser Art sind auch, wenn gleich noch so entfernte Ansätze und Bewegungen zur Wissenschaft; sie sind Bewegungen im Wissen des Glaubens und nähere Bestimmungen desselben. Es kommt hier nur darauf an, diese Bestimmungen in ihrer dem Glauben selbst inhärirenden Nothwendigkeit anzuerkennen und einzusehen,

daß dieß vom Anfang an in der christlichen Kirche nicht ein nichtiges, äußerliches Thun, nicht ein Thun der Eitelkeit, sondern der Nothwendigkeit war, im Widerspruch mit der Eitelkeit, welche sagt: von Gott und den göttlichen Dingen könne man nichts wissen; christliche Frömmigkeit hat das nie gesagt, sondern vielmehr: der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit. Was so das Bedürfniß des christlichen Glaubens zu allen Zeiten war, sich in sich zu reflectiren und sich im Unterschiede zu wissen vom Aberglauben und Unglauben, solche nähere Glaubensbestimmung ist wesentlich Negativität oder die Nothwendigkeit, womit das Wissen sich auch durch seinen Gegensatz rein und vollständig hindurch bewegt. Dieß ist, wie das Bedürfniß des Glaubens selbst, so auch das des wissenden oder forschenden Geistes. Der denkende Geist langt vor sich selbst auf die Länge nicht aus mit dem bloßen Ignoriren dessen, was dem Glauben im Wege steht oder desselben Negation ist; dadurch, daß man von seinem Feinde ab- oder wegsieht oder die Augen vor ihm zumacht, ist er nicht überwunden. Der Geist ist selbst nur in seiner eigenen, beständigen Bewegung und sein Bedürfniß ist nicht, den Gegenstand, wie er sich giebt, z. B. im historischen Glauben, in dieser Tradition und Unmittelbarkeit zu lassen — so ist er ihm noch ein fremder, äußerlicher — noch auch nur denkend ihn in sich aufzunehmen — so ist er höchstens zunächst ein dem Geist vorgestellter —; sondern des Geistes Trieb und Bedürfniß ist, sein Wesen, das Wesen des Gegenstandes, also die Substanz der Glaubenswahrheit als sein eigenes, als des Geistes innerstes Wesen und ewiges Leben selbst zu wissen. Hiermit erst ist er auch der erkannte, der in seiner Wahrheit gewußte. Erst in der gedankenvollen Auffassung des christlichen Glaubens wird der menschliche Geist seiner selbst wahrhaft bewußt und gewiß. Diese seine Realität sucht und gewinnt der Geist in der Wissenschaft des Glaubens; die Wissenschaft von ihm ist daher von dem Selbstbewußtseyn des Geistes gar nicht verschieden; sie

vollbringend vollbringt er sich selbst, thut er sich selbst genug. Ebendeshalb kann nun auch, ob er viel oder wenig von Gott und der göttlichen Wahrheit zu erkennen, oder gar nichts darin zu leisten vermöge, zu bestimmen, selbst erst nur das Resultat der wirklich angestellten Untersuchung seyn und nicht der blos kritischen, wie in der Kantischen Philosophie; sondern es muß um zu schwimmen, nothwendig ins Wasser selbst gegangen werden. Der Geist der Wissenschaft macht sich nichts daraus, ob dieser oder jener sage, sie sey unerreichbar, unmöglich, das Wesen Gottes sey unerkennbar; er weiß, daß er, der Geist der Wissenschaft das nicht sagen kann und verfolgt in ihr seine nothwendige Bahn. Jede gerechte, auch nur historische Denkart in der Theologie muß erkennen, daß man zu allen Zeiten darauf ausgegangen, es im Glauben zum Wissen zu bringen, die Artikel des Glaubens dogmatisch zu bestimmen, und muß somit dieß Bedürfniß des Geistes anerkennen; ist das Dogma unmöglich, so ist es wenigstens eine Geschichte des Dogma eben so sehr. Sind aber so die Bestrebungen wenigstens des subjectiven Geistes unleugbar, denkend und erkennend sich in den Wahrheiten des christlichen Glaubens wiederzufinden und das Dogma mit Gedanken zu bestimmen und sich daraus seine Dogmatik zu bilden, so kann es doch bei dieser Subjectivität der Bestrebung nicht bleiben; das Dogma selbst geht schon kraft seines unendlichen, göttlichen Inhalts über diese Schranken hinaus, und ebenso ist nicht, was der Einzelne im Einzelnen bildet, sondern was er für das Allgemeine und in dem Allgemeinen thut, erst das Wahre. Der Begriff des Dogma erfordert es also nothwendig, nicht innerhalb der Schranken der Subjectivität stehen zu bleiben, sondern, obwohl sich vermittelnd durch den subjectiven Geist oder die Bemühung der Einzelnen, dennoch in jene Allgemeinheit und Objectivität zurückzukehren, welche der christliche Glaube hat. Erst damit kann der Begriff des Dogma sich vollenden. Es enthält nämlich nicht nur den christlichen Glauben

überhaupt und ist desselben Bestimmung, Glaubensbestimmung, sondern auch

3) die öffentliche Glaubenslehre. Was ein wahres und wirkliches Dogma ist, das ist auch über die Subjectivität seines Ursprungs hinaus und von wahrhaft objectiver Bedeutung. Das Dogma entsteht allerdings zunächst durch die Geistesthätigkeit derer, welche die im Glauben Wissenden sind; sie lassen sich ein auf das Bestimmen der Glaubensartikel, indem sie den ganzen Reichthum derselben in Gedanken und Lehren auseinander legen. Aber so als noch ein blos subjectives nur oder gar dieses verbleibend hat das Dogma noch keine Wahrheit; hat es diese, so hat es sie dadurch, daß es in das Allgemeine hineingerückt und darin und davon anerkannt ist. Was einer von der absoluten Wahrheit rein und allein für sich hat, das kann wohl eine Meinung seyn und nach Gelegenheit ein Wahn, aber nicht ein Dogma; das blos subjective Denken ist vielmehr das Unwahre; wahr ist nur das, was der Einzelne gemein hat mit der Gemeinschaft aller Vernünftigen. Schon die Stiftung der christlichen Religion war zugleich die der Kirche und nur dieser Gemeinschaft der Gläubigen angehörend wird jeder Einzelne des christlichen Glaubens gewiß und theilhaftig; von da kommt die Wahrheit in seinem Glauben (daß jeder sagen muß: was ich glaube, ist nicht mein Glaube, sondern der Glaube der Kirche). Ebenso kommt das Wissen im Glauben, selbst in seinen höchsten und freiesten Bewegungen, wie nicht heraus aus dem Glauben, so auch nicht aus der Gemeinde der Gläubigen heraus, d. h. es geht wohl darin und daraus hervor, aber es reißt sich nicht los von ihr, ohne den Grund und Boden der Wahrheit zu verlieren. Alles vernünftigen Wissens im Glauben wahre Tendenz kann daher nur seyn, daß es dem Geiste der Kirche entspreche und nur der bestimmte Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewußtseyns sey. Nur was so im Geiste der Kirche gedacht ist, wird auch wiederum von ihm anerkannt und geht

so auch in den Glauben und die Lehre der Kirche, in den Kirchenglauben und die Kirchenlehre ein. In dieser Weise hat sich durch die Geistesthätigkeit ausgezeichneter Lehrer der Kirche der öffentliche Lehrbegriff, die Dogmatik der Kirche gebildet und nur, was dazu gehört, ist ein wahres und wirkliches Dogma. Es ist Ausdruck des im Wissen vom Glauben Allgemeingültigen und Vernünftigen. Es ist deshalb alle Bewegung des Wissens im Glauben, wie dieser selbst schon, an eine zweifache Norm gebunden, an die schriftliche und kirchliche Glaubenslehre, und hiemit die Grenzlinie der Wahrheit bezeichnet, innerhalb deren alle Lehre und Wissenschaft sich bewegen soll. Alles subjective Glauben und Wissen und die Lehre von beiden muß seine Uebereinstimmung mit der Lehre der Schrift und Kirche nachweisen, um auf christliche Wahrheit Anspruch zu machen. Der Unterschied zwischen der römisch-katholischen und protestantischen Theologie ist allein der, daß in jener die schriftliche der kirchlichen Glaubensnorm, in dieser die kirchliche der schriftlichen untergeordnet ist; dogmatisch gelten beide für beide; der Unterschied ist allein ein quantitativer und historischer. Die Dogmatik der Kirche nun ist der Inbegriff dessen, was der subjective Geist vom Wissen der christlichen Wahrheit erarbeitet und vor sich gebracht hat, und was die Kirche als solche davon sich angeeignet hat, das hat die Bestimmung, allgemein geltend und die Norm der christlichen Lehre zu seyn. Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist, zu berichten, wie es damit zugegangen und der öffentliche kirchliche Lehrbegriff zu Stande gekommen ist. Aber hat nun die freie Geistesbewegung ein Ende, nachdem der kirchliche Lehrbegriff fertig ist und man, wie es geschehen, erkannt hat? So wäre die Dogmengeschichte das Höchste und Letzte in der Theologie. Aber so ist es nicht. Das Denken im Geist des christlichen Glaubens und der Gemeinde der Gläubigen ist seiner Natur nach ein unendliches; ihm legt der Geist der Kirche, der ein Geist der Freiheit ist, am wenigsten Fesseln an, und so geht in der Dogmatik

das Bestimmen des Dogma immer aufs neue und auch äußerlich endlos vor sich, ist eines unaufhörlichen Fortschritts und beständiger, weiterer Ausbildung fähig. Es ist der Geist der Kirche selbst, der, wie er der Geist der Freiheit, so auch das Wissen selber ist, immer neue Formen versucht, um aus der einfachen Substanz der christlichen Glaubensartikel den ganzen unerschöpflichen Reichthum an Gedanken zu Tage zu bringen. Das ist das großartige, historische, an Epochen reiche Leben des christlichen Glaubens. Was im Widerspruch mit ihm sich entwickelt, ist das von ihm nicht Anerkannte und dieses ist das Sectirerische, in die Subjectivität zurückfallende, und gewinnt der Widerspruch Consistenz und Verbreitung, so wird das Sectirerische das Häretische. In dieser Weise entsteht der Unterschied von Orthodoxie und Heterodoxie. So groß dogmatisch der Unterschied beider ist, so haben sie doch historisch gleichen Werth. Sie machen zusammen die geschichtliche Bewegung der christlichen Wahrheit im Dogma aus und das Wissen von dieser geschichtlichen Bewegung der christlichen Glaubensideen ist die Dogmengeschichte.

2. Die Geschichte des Dogma. Der Begriff der Dogmengeschichte bestimmt sich zunächst nach demjenigen, worauf sie die nächste und bestimmteste Beziehung hat und dessen Geschichte sie ist, und dieses ist das Dogma. Es kommt von dieser Seite nothwendig an die Dogmengeschichte eine Bestimmtheit, deren sie sich nicht entschlagen kann, ohne sich selbst aufzugeben und ihren Begriff zu zerstören, und diese ist 1) das Anerkennen des Dogma. Es ist in allen anderen wissenschaftlichen Bewegungen leicht als ein innerer Widerspruch gefühlt, wenn jemand die Geschichte eines Gegenstandes unternehmen wollte, wovon er keinen Begriff hat. Es kann dieß seyn, theils so, daß er entweder von demjenigen, was gar nicht ist, oder wovon er doch gar nichts wissen kann, z. B. von Kunststraßen im Monde oder von den Classificationen der Engel, einen geschichtlichen Bericht geben will, theils so, daß er von demjenigen, was wirklich ist, nur

eine Vorstellung oder subjective, mithin falsche Ansicht hat und z. B. eine Geschichte der Kirche oder des Staats oder der Philosophie unternimmt, ohne von dem allen einen wissenschaftlichen Begriff zu haben. Dasselbe ist dem Dogma vielfältig widerfahren in den gangbarsten Dogmenhistorien. Strauß Dogmatik, wie er sie nennt, hat sich, wie bekannt, in Dogmengeschichte aufgelöst, und das Verfahren in dieser ist, daß das Dogma in seinem Verlauf sich gleichfalls auflöst. Woher dieß, als weil im eigentlichen Sinn mit dem Ende des Dogma der Anfang gemacht worden, d. h. die Voraussetzung war, daß das Dogma in sich selbst null und nichtig sei. Diese Voraussetzung liegt dieser Dogmatik oder Dogmengeschichte zu Grunde und ist deren petitio principii, d. h. das Prinzip, der Anfang ist usurpirt, ist nicht bewiesen; es ist das dieser Dogmatik oder Dogmengeschichte zu Grunde gelegte Vorurtheil im eigentlichen Sinn, d. h. es ist dem Dogma schon vor seiner Entscheidung das Urtheil gesprochen. Von dieser Einsicht muß jede gründliche Widerlegung den Ausgang nehmen und kann mit diesem Anfang allein dem großen Gewicht dieses Werkes ein Ende machen. Die gewöhnliche Meinung ist, daß das Dogma eben auch nur so eine Meinung sey. Dagegen ist zu sagen: ist etwas nur eine Meinung, so kann es kein Dogma seyn, ist es aber ein Dogma, so kann es keine Meinung seyn. Die Natur der Meinung ist, daß sie, als nur das Meinige betreffend, etwas ganz Subjectives ist und von dem Objectiven nichts weiß und aussagt. Es spricht sich darin in Bezug auf dieses die Möglichkeit aus, welche als diese ebenso sehr auch noch die Möglichkeit des Gegentheils ist. Das Meinen hat so zu seinem Gegenstand weder das Wahre, noch das Unwahre, sondern hat seinen ganzen Halt und seine ganze kümmerliche Wahrheit nur an der Subjectivität des Meinenden. Die Meinung kann zufällig das Wahre treffen, aber nothwendig ist dieses nicht. Die Meinung versirt in der Sphäre der Zufälligkeit. Wo nun, wie in unserer Zeit, selbst in der Wissen=

schaft, das Subjective und Eigenthümliche das Höchste ist, da wird denn auch in der Wissenschaft an die Stelle des Wissens das Meinen gesetzt und es schwillt die Dogmatik selbst zu einem Aggregat bloßer Lehr- oder Glaubensmeinungen auf. Und das nicht etwa nur bei den Rationalisten, sondern auch bei den Pietisten, so daß, was Parthei ist in der theologischen Welt, auch nicht nur vom Wissen, sondern auch vom Glauben selbst nur diese Meinung hat, daß beides von der Meinung gar nicht verschieden sey. Denn das Bestimmen, welches ein Denken ist, treffen sie beide nicht; am Erkennen der ewigen Wahrheit verzweifeln sie. Es spricht sich darin kein Glaube an die Wahrheit aus, daß diese für unerkennbar gehalten wird; denn wie kann die Wahrheit noch Wahrheit seyn, wenn sie nicht dafür erkannt und sie selbst für unerkennbar gehalten wird? Ist die Wahrheit für unerkennbar erkannt, so ist das soviel, als sie sey eine erkennbare Unwahrheit. Es ist sogar kein Glaube an Gott mehr darin, der die Wahrheit ist, noch weniger an den Menschen, der von sich sagt: er sey die Wahrheit und das Leben. Wird nun selbst von demjenigen, was das Dogma von reinem Glaubensinhalt in sich hat, gesagt, es sey nur eine Meinung, um wievielmehr von demjenigen, was das menschliche Thun am Dogma ist, nämlich das Wissen und Bestimmen. Indem man das innere, nothwendige Verhältniß übersieht, welches das Glauben zum Wissen und dieses zu jenem hat und den inneren Uebergang des einen ins andere, kann vom Wissen, da man darin nicht mehr den göttlichen Glaubensinhalt vor sich hat, noch weit mehr behauptet werden, daß es nur eine Meinung sey, nämlich auch nichts als Anmaßung, menschlicher Fürwitz und Frevel oder auch Thorheit, das Unerkennbare erkennen zu wollen, auch Wahn und in dem allen nur offenbares Verderben des christlichen Glaubens. Man hat so die Dogmenhistorie als ein Repertorium sonderbarer Meinungen und Einfälle, als eine Gallerie von Verirrungen des menschlichen Geistes angesehen. Es

ist in dieser Hinsicht dem Dogma begegnet, was der Philosophie. Für den einzigen Nutzen der Geschichte beider hat man dieß ausgegeben, theils daß man aus solcher Geschichte menschlicher Meinungen und Ansichten Veranlassung fände wieder zu andern und neuen Meinungen, theils daß man sich überzeugte, zu etwas weiterem vermöge der Mensch es nicht zu bringen, wie die Wandelbarkeit der menschlichen Systeme bezeuge, welche sich einander verdrängend und widerlegend die Unfähigkeit des menschlichen Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit genugsam bewiesen. Mit einer solchen Geschichte sich nur zu beschäftigen ist nicht der Mühe werth; der in der Wissenschaft die Wahrheit suchende Geist wendet sich mit Recht weg von ihr. Es ist wohl wahr, daß Vieles gemeint und gefabelt worden ist über die Lehren der christlichen Religion; aber dieses hat auch nur den Werth ignorirt zu bleiben; was hingegen die das Leben tragenden und beherrschenden Ideen sind, Gott, Religion, Freiheit, Recht und Sittlichkeit, diese wollen gewußt und erkannt seyn und ohne derselben Erkenntniß hat weder die Wissenschaft noch das Leben irgend einen Werth. Sie sind auch nicht blos Gegenstände der Gelehrsamkeit oder des Vielwissens darüber, sondern der innern Wahrheitserkenntniß. Der Glaube im Sinne der Religion ist mehr als nur subjectives Fürwahrhalten, welche formelle, abstracte d. h. von allem Inhalt abstrahirende Bedeutung er im gemeinen Leben hat; er hat zu seinem Gegenstand das Wahre als solches und ist hiedurch von der Meinung verschieden, deren Gegenstand höchstens nur das Wahrscheinliche ist. Der Glaube hat seinen Standpunct in der absoluten Religion, in der ewigen, göttlichen Wahrheit, und sie ist es, welche ein- und übergeht in das Dogma; es ist als Wissen die Gewißheit der Wahrheit; der Glaube hat allerdings noch die Möglichkeit des Zweifels in sich; er ist nicht desselben Wirklichkeit, aber Möglichkeit; was man hingegen weiß, daran zweifelt man nicht mehr. Von jeher hat der menschliche Geist nicht abgelassen, das, was in sich

selbst die Wahrheit ist, auch als solche zu wissen und sie zur zweifelsfreien Gewißheit für sich zu erheben. Dieß Thun ist der Gegenstand der Dogmengeschichte; es wirft sich in ihr aus einander in Zeit und Raum und bildet eine lange Reihe von Bemühungen der edelsten, tiefsinnigsten Geister, welche sämmtlich nicht solcher Meinung waren, daß Gott und die göttliche Wahrheit unerforschlich sey, wenigstens hatte selbst diese Behauptung keine sie von der Erkenntniß Gottes zurückhaltende oder abschreckende Kraft. Und darüber muß nun auch, wer sich mit der Dogmengeschichte abgiebt, vor allem sich entschieden haben, ob er dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, die unendliche Wahrheit zuerkennen, zusprechen will oder nicht; in dem erstern Falle wird ihm das Dogma mehr, als nur Meinung und Ansicht, es wird ihm Wahrheit seyn und jedes nähere Bestimmen nur die Entwickelung des darin enthaltenen Gedankenreichthums. Erst so das Wahre im Dogma anerkennend kann er dann auch das Unwahre wissen, welches das der Totalität aller Bestimmungen des Dogma nicht Entsprechende ist. Auch die Kirche hat ihre Dogmatik; sie ist das, was von den theologischen Lehrbestimmungen als der Wahrheit entsprechend die Kirche sich angeeignet hat. Sie hat dieß System von Dogmen nicht als eine Sammlung von Meinungen aufgestellt; und nur in solcher Voraussetzung, daß sie selbst nichts weiter daran hätte, als willkührliche Menschengedanken, wäre es unnatürlich und barbarisch, sie als Norm der öffentlichen Lehre aufzustellen und den Glauben daran zu verlangen. Sondern sie hat es gethan in der Ueberzeugung, daß die Dogmen in dieser Form der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung entsprechen und die wahrhaft gebildete Vernunft aller Zeiten auf ihrer Seite haben. Muß nun auch die christliche Glaubenswissenschaft jederzeit sich ihr Urtheil darüber vorbehalten und auch die öffentlichen Lehrbestimmungen der Kirche einer Prüfung unterwerfen, so wird sie doch nur um so sicherer auch das Wahre darin anerkennen und in diesem Sinne

selber dogmatisch zu seyn, bringt der Begriff der Dogmengeschichte mit sich. Man kann ohne zu philosophiren sich nicht auf eine Geschichte der Philosophie einlassen. Ebenso ist es mit der Dogmengeschichte. Diese Wissenschaft ist so der leichteste Weg, auf welchem man zur wissenschaftlichen Dogmatik gelangen kann, indem sie geschichtlich, d. h. in der zeitlichen Abfolge nachweiset, wie die Dogmen, als integrirende Bestandtheile des Systems sich durch die Bestimmungen, die nach und nach immer reicher und vollständiger sich entwickelt haben, entstanden sind. Denn das darf man sich nicht verhehlen, daß, ob zwar der substanzielle Kern der Dogmen, welches die ewige, christliche Glaubenswahrheit ist, nichts erst mit der Zeit Entstandenes ist, doch die immer reicheren Bestimmungen, wodurch sie zu Dogmen wurden, erst nach und nach hervorgegangen sind. Dieß ist das, was sich mit der Zeit an den Wahrheiten des Glaubens verändert hat, und ebendeshalb die Dogmengeschichte nächst dem Anerkennen des Dogma nun auch das Wissen der Veränderung an den Wahrheiten des christlichen Glaubens. Auch darüber sind gewöhnlicherweise mancherlei Vorurtheile im Gange, welche zunächst zu beseitigen sind. Es ist deshalb, ehe man an die Geschichte geht, die es nur mit Veränderungen zu thun hat, der Begriff der Veränderung selbst erst zu bestimmen. Man wirft es denen, welche die einfachen Lehren des Christenthums dogmatisch bestimmt und sie zu Dogmen gebildet haben, als das größte Verbrechen vor, daß sie dieselben nicht in der unbestimmten Einfachheit und einfachen Unbestimmtheit, wie sie in der Schrift enthalten sind, gelassen, daß sie durch ihre Dogmenbildung etwas anderes daraus gemacht, sie alterirt und verändert haben. Nun ist das aber schon gewiß die größeste Seltsamkeit, wenn dieser Vorwurf von denen ausgesprochen wird, welche eine Geschichte der Dogmen liefern wollen: denn konnte und sollte es bei der Unmittelbarkeit der christlichen Lehren bleiben, wie sie dieselbe schon in der heiligen Schrift haben, so giebt es ja gar keine

Dogmengeschichte, so haben jene Lehren ja gar keine Geschichte, so muß man sich ja wie die biblische Theologie darauf beschränken, ihren Ursprung nur und ihr Daseyn in der heiligen Schrift nachzuweisen, es kann und darf dann aber nicht von einer Veränderung die Rede seyn, die sich mit ihnen zugetragen, wenn diese mehr oder etwas anderes seyn soll, als nur Entstellung, Verfälschung des Christenthums, welches zu zeigen die Dogmengeschichte der neueren Zeit denn auch aus allen Kräften bemüht gewesen, so, daß sie in dieser Gestalt nur Geschichte der Alterationen und Depravationen der christlichen Lehre geworden ist. Wie kann man aber, wenn man nicht ganz schon gegen die Substanz der christlichen Glaubenslehren eingenommen ist, das für ein Verbrechen oder für eine depravirende Veränderung derselben halten, wenn z. B. an einer so einfachen Lehre, wie der vom Sohne Gottes, gezeigt wird, was darunter zu verstehen, welch ein Reichthum von Gedanken darin enthalten, daß mit dem Wort nichts weniger als etwas Gedankenloses bezweckt sey. Schränkt man die Lehren des Christenthums auf ihre äußerste Einfachheit ein, so bleiben zuletzt nichts als leere Worte davon übrig und die Lehren von Gott selbst, vom Sohne Gottes, von Gott als Geist werden auf diesem Wege zu ganz nichtssagenden Ausdrücken; jeder Gedanke hingegen, wodurch über die Bedeutung dieser Worte etwas näheres ausgesagt und bestimmt wird, bringt Fülle in diese Leerheit und ist, wenn man will, schon eine Veränderung. Dieß ist gewiß, wie die nothwendigste, so die unschuldigste Veränderung jener Lehren, welche verhütet, daß sie in die Gedankenlosigkeit herunterfallen und ganz Nichtssagendes enthalten. Ganz einfach nun gesagt ist eigentlich schon jedes Denken, in welches die christlichen Glaubenswahrheiten aufgenommen worden, die größeste Veränderung und der Grund aller Veränderungen, die mit ihnen vorgenommen worden. Aber hat die christliche Religion sich selbst zunächst für etwas anderes bestimmt, als für das Denken, wendet die Religion des Geistes

sich nicht zunächst an den Geist, hat sie dem menschlichen Geist nicht Unendliches zu denken, wie dem menschlichen Willen Unendliches zu wollen und zu thun gegeben? Selbst die einfachste und in sich selbst unveränderlichste Substanz der christlichen Religion und ihrer einzelnen Wahrheiten ist nur als der Keim anzusehen, der in den Boden des Geistes gelegt sich bewurzelt, zum Stamm, zu Zweigen, zur Krone, zu Blättern, Blüthen und Früchten treibt — das sind freilich alles Veränderungen, welche mit dem einfachen, stillen Keim vorgegangen sind, ohne daß er damit doch sich selbst untreu und seiner Bestimmung widersprechend geworden wäre. Gegen diese Veränderungen, wozu die christliche Glaubenswahrheit als ein geistig Lebendiges und unendlich Gedankenvolles sich selbst bestimmt, muß man es für etwas Geistloses erklären, wenn Einer unter dem Vorgeben, er wolle bei der Einfachheit und Unmittelbarkeit der christlichen Lehre bleiben und sich keine Veränderung erlauben, ewig nur die Worte und Buchstaben der Schrift wiederholt oder die Worte, Vorstellungen und Bilder der Schrift nur in andere Worte, Vorstellungen und Bilder übersetzt, was freilich denn auch schon eine Veränderung wäre. So auf einem Punct stehen zu bleiben, nicht sich auch vollständig zu entwickeln und keine Gedankengeschichte zu haben, widerspricht dem Geiste des Christenthums gänzlich. Welche Veränderungen haben nicht schon die Apostel, deren Schriften wir noch in unserem Kanon haben, mit den Lehren Christi vorgenommen; wie frei und mannigfaltig haben sie dieselben aufgefaßt und nach andern Seiten hin verarbeitet; woher der in neuern Zeiten so beliebte Unterschied zwischen einem Johanneischen, Paulinischen, Petrinischen Christenthum? Falsch ist die Unterscheidung nur, wenn sie bis auf das Substanzielle, den Geist ausgedehnt und die Einheit des Geistes und der Lehre in den wesentlichen Puncten geleugnet wird; diese mußte aber darüber nicht nothwendig verloren gehen, daß der menschliche Geist immer andere und neue Formen versuchte, um die

eine und selbige Wahrheit aufzufassen und sie sich und andern desto gewisser anzueignen. Ja schon indem die ewige, absolute Wahrheit durch die Lehre Christi in die Welt der Erscheinung tritt, ist sie, wo nicht in den Raum, doch in die Zeit gestellt; von dieser Seite ist sie ein Gewordenes und Entstandenes, als dieses ein Factisches und als dieses dann auch ein Historisches. Was in der Zeit sich bewegt, ist auch den Veränderungen der Zeit ausgesetzt; mit der christlichen Lehre aber, wie sie an sich ist, hat es diese Bewandniß, daß sie ein Unveränderliches und Ewiges zu ihrer Grundlage hat, welches nur in immer andern Formen sich an die Menschen bringt und in diesem Sinne Veränderungen nicht von sich ausschließt. Denn das Ewige der Ideen ist nicht außer aller Zeit, sondern es bewegt sich durch alle Zeiten nur in immer andern Gestalten.

Ist es nun so schon mit der unmittelbaren Auffassung der christlichen Glaubenswahrheiten in Vorstellungen und noch innerhalb des Glaubensgebietes selbst, um wieviel mehr, wenn zum Begriff derselben Anstalt gemacht und die einfache Lehre des Glaubens ein Gegenstand des Wissens oder zum Dogma wird. Da durchläuft unvermeidlicherweise die substanzielle Idee eine lange Reihe von Mittelgliedern der Erkenntniß, welche nothwendig als Veränderungen erscheinen. Hat nun die Dogmengeschichte nicht freilich erst diese Veränderungen vorzunehmen, sondern nur, wie sie vorgenommen worden in allen Zeiten, zu berichten und zu erzählen, so ist es doch in der Einleitung an seinem Ort, was das Bewirkende dieser Veränderungen, das sie Veranlassende, dazu Nöthigende und Treibende war, im Allgemeinen anzugeben und so die Nothwendigkeit von dem allen darzuthun. Diese Nothwendigkeit kann als eine äußere und innere betrachtet und unterschieden werden. Als jene ist sie zwar kaum mehr als die Zufälligkeit und in äußerlichen Zeit- und Raumverhältnissen gegründet, aber um so mehr das, was man bestimmt als Einfluß auf diese und jene Gestaltung das Dogma

bezeichnen kann. Erst die innere Nothwendigkeit ist die wahre, die Nothwendigkeit selbst, welche ihre Bewegungen nur in das Gewand des äußerlichen, zufälligen, in Raum und Zeit auseinander fallenden Verlaufs verhüllt.

Was nun einerseits die äußere Nothwendigkeit betrifft, womit es zu Veränderungen an den Dogmen kam, so ist dahin zu rechnen 1) die mannigfache Bestimmtheit und Zuständlichkeit des menschlichen Geistes. Schon das Maaß, in welchem ein Jeder den christlichen Glauben hatte, war von jeher verschieden; nach diesen verschiedenen Glaubensgraden bestimmte sich dann auch seine dogmatische Erkenntniß und Ueberzeugung. Ebenso mannigfaltig ist die Geistesfähigkeit der Menschen, so, daß zu allen Zeiten nur wenigen sich der tiefere Sinn der christlichen Lehren erschloß, indeß die meisten sich mit den Vorstellungen, Bildern und Gleichnissen der Bibel begnügen mußten. Die intellectuellen Kräfte der Menschen sind zu verschieden, als daß alle auf gleichem Punct der dogmatischen Erkenntniß stehen könnten; in dem einen ist der Verstand und Scharfsinn, die Kritik, in dem andern das Gefühl und die Einbildungskraft, in dem dritten das Gedächtniß die vorherrschende Geistesthätigkeit; in einen andern und verschiedenen Gedankenkreis tritt bei jenem und diesem die christliche Lehre ein. Für die Geschichte des Dogma kommt es allerdings auf die Persönlichkeit des handelnden oder denkenden Individuum an, das ist das Biographische, wie auch auf ihre Schriften, das ist das Bibliographische in ihr. Beides heißt man wohl auch das Patristische, wenn es das Leben und die Schriften der Kirchenväter zum Gegenstand hat. Nicht weniger Einfluß auf die dogmatische Bildung hat zu allen Zeiten die moralische Geisteszuständlichkeit gehabt. Nur zu oft richtet sich die Ueberzeugung von dem, was wahr seyn soll, nach dem Willen und selbst nach den Neigungen und Leidenschaften, und keinen geringen Einfluß haben diese auf das gehabt, was zu verschiedenen Zeiten als christliche Wahrheit galt. Kam zu

dem bösen, verkehrten Willen die Macht hinzu, so wurde wohl, wie das Dogma lauten sollte, durch Zwangsbefehle festgestellt. Der allgemeine Zustand der Geistescultur, der Literatur u. s. w. war zu allen Zeiten nicht ohne großen Einfluß auf die Bildung des Dogma. Was an solchen sogenannten Dogmen die römische Kirche im Mittelalter gewonnen hat, trägt deutlich das Gepräge einer finstern, abergläubischen Zeit. Ueberhaupt ist der subjective Geist selbst unbewußt zu allen Zeiten vielfältig bestimmt durch die allgemeinen Verhältnisse, unter denen er steht, und diese seine Bestimmtheit trägt er eben so leicht auch auf die Bildung seiner dogmatischen Ueberzeugung über. Es kommen deshalb 2) auch die geographischen, statistischen, politischen Bedingungen in Betracht, von denen das Dogma zu allen Zeiten eine starke Färbung erfahren hat. Der menschliche Geist ist nicht so selbständig, daß er völlig unabhängig wäre von allen solarischen und tellurischen Einwirkungen; die klimatische Verschiedenheit giebt auch dem Denken ein eigenthümliches Gepräge und bewirkt auch eine verschiedene Geistesthätigkeit; es ist nicht gleichgültig, unter welchem Himmelsstrich einer lebt, welcher Landeskirche einer angehört. Man unterscheidet so mit Recht die orientalische und occidentalische Denkweise, eine antiochenische und alexandrinische Schule u. s. f. Einen großen Unterschied in der dogmatischen Ausbildung finden wir da, wo das öffentliche Leben noch ungeordnet oder wo es an allen Seiten durch Gesetz und Sitte bestimmt ist. Als die Kirche sich erst ihr Daseyn in der Welt erringen und festen Fuß fassen mußte, im öffentlichen Leben, im Staat, nicht ohne große Kämpfe und Widerstrebungen von dieser Seite, konnte auch die Ruhe und Stille nicht gewonnen werden, welche zur speculativen Durcharbeitung des Dogma erforderlich ist, wie sie erst gewonnen war, als im 4. Jahrhundert die christliche Kirche zur öffentlichen Anerkennung gelangte. Die Staatsverfassungen lassen auch nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit den Geist mehr oder weniger frei in

der Erkenntniß der christlichen Lehren; die Monocratie oder Despotie, die Democratie und Republik, die absolute oder constitutionelle Monarchie haben verschiedene Beziehungen auf die Denk- und Gewissens-Freiheit, und wo diese gehemmt und der Geist in sclavischer Unterwürfigkeit gehalten ist, da muß nothwendig Lethargie des Geistes und Stagnation aller Gedanken eintreten; der Geist der Völker erhebt sich nicht über die Tradition und Autorität in Glaubenssachen; eine freie Bestimmung des Dogma findet nicht statt. So ist es seit dem 8. Jahrhundert, seit Johannes von Damascus mit der griechischen Kirche bestellt; da hat sich der Geistesschluß eingestellt. Ganz besonders aber hat 3) der allgemeine Stand der Theologie einen großen Einfluß auf die Bewegung und Ausbildung des Dogma Das dogmatische Wissen hat eine Seite, an der es der Bibel und ihrer Auslegung zugekehrt ist. Ist nun, wie in manchen Zeiten und Jahrhunderten hindurch die Bibel, wie Luther sagte, unter die Bank gesteckt oder, wie noch zur Zeit der Reformation, das Studium der Sprachen und Alterthümer erst im Werden, sind die Hülfsmittel der Auslegung noch dürftig, so kann es nicht fehlen, es wird auch das dogmatische Erkennen die Folge und Farbe davon tragen und das Dogma selbst vielfältig dadurch bestimmt seyn. Gleichwie das allgemeine Licht der Wissenschaften auch die Theologie erhellet oder der Mangel desselben sie verdunkelt, so zeigen sich davon denn auch in der herrschenden Dogmatik die bestimmtesten Folgen. Es thun sich in manchen Zeiten besondere Richtungen, Orden, Partheiungen hervor und geben dem Dogma ein eigenthümlich Gepräge. Steht die Theologie, wie im Mittelalter, auf der Seite des Aberglaubens, vertheidiget sie nur alle unlautern Menschensatzungen und Mißbräuche, oder begiebt sie sich, wie im Deismus, in den Dienst des Unglaubens, so erleidet das christliche Dogma von allen Seiten Gewalt, ist verkannt und entstellt. Der theologische Zeitgeist glaubt ein Recht zu haben, aus den Dogmen der christlichen

Kirche zu machen, was er will; er dient der Zeit und dem Vergänglichen in ihr, dem subjectiven Geschmack und der anderweitig bestimmten Liebhaberei mehr, als dem reinen, objectiven Erkennen. Ist die Theologie in einen solchen Gegensatz, wie Rationalismus und Supernaturalismus oder Pietismus zerrissen, ist die herrschende Denkart mystisch oder aufgeklärt, so wird auch darnach auf das Dogma ein verschiedener Werth gelegt, die Einseitigkeit, die Selbstsucht nimmt sich alles Recht über dasselbe; der Gegenstand und Inhalt des Dogma hat alle seine Rechte an das Subject verloren. — Sind dieses nun im Allgemeinen solche Einflüsse von den verschiedensten Seiten, welche zu verschiedenen Zeiten die christlichen Lehren und derselben Erkenntniß oder sie auch als Dogmen wesentlich verändern, so hat allerdings die Dogmengeschichte daran zunächst ihren Gegenstand; sie hat diese Veränderungen selbst sowohl, als die Ursachen, wie sie von diesen Seiten wirksam sind, zu beschreiben. Nothwendig sind diese Veränderungen, sofern die Ursachen nothwendig sind; aber da diese Nothwendigkeit nur eine solche ist im Sinne der Zufälligkeit, so ist sie eigentlich gar keine Nothwendigkeit, sondern höchstens die Möglichkeit. Es kann sich daher aus denselben z. B. klimatischen oder politischen oder theologischen Ursachen auch der entgegengesetzte Einfluß auf das Dogma entwickeln. Es muß ja z. B. nicht nothwendig mit Leidenschaft, Zorn, Rache, Rechthaberei für das Dogma gestritten, die Sache kann ja auch in Ruhe und Frieden abgemacht werden. Es muß ja nicht nothwendig mit Einseitigkeit und Partheilichkeit über das Dogma geurtheilt oder ein solcher Gegensatz, wie der vom Rationalismus und Supernaturalismus herrschend seyn oder bleiben; er widerspricht sich schon selbst und deutet damit auf eine höhere Einheit hin. Ist aber mit aller möglichen Leidenschaft für oder wider ein Dogma gestritten worden, was geht denn das das Dogma und dessen Wahrheit an? Es wäre daher ein ganz unzureichendes, oberflächliches Denken in der Dogmengeschichte,

wenn sie alle Erscheinungen und Veränderungen auf ihrem Gebiet aus diesen äußerlichen Ursachen und Bedingungen allein ableiten und sie gar daraus völlig begreifen wollte. In diesem Pragmatismus aber gefällt sich die neuere Dogmengeschichte gerade am allermeisten; auf diese äußerliche Nothwendigkeit, oder richtiger Möglichkeit von Einflüssen, so unleugbar sie auch in einzelnen Fällen stattgefunden, beschränkt sie sich; besonders aus den unreinsten, schlechtesten Motiven leitet sie gern die Versuche, das Dogma zu bestimmen, ab; in den äußerlichsten Beziehungen findet sie den Schlüssel und Erklärungsgrund zu den tiefsten Geistesbewegungen und den großartigsten Erscheinungen. Was hat z. B. nicht Planck aus der Reformationshistorie gemacht; aus welchen unlautern Triebfedern leitet er die Vertheidigung des protestantischen Dogma ab; wie horcht er den handelnden Personen alle auch die feinsten Gemüthsbewegungen ab und hört das Gras wachsen; die Kategorie der psychologischen Möglichkeit, eine Art von Poesie, vertritt die Historie, nimmt hier die Stelle der Wirklichkeit ein und nimmt sich sogar das Recht der unbezweifelten Thatsache. Weil hier alles nur dem Dogma äußerlich vorgeht und von der Art ist, daß es dasselbe selbst nicht nothwendig angeht, so kann das Verschiedenste in Bewegung gesetzt werden, um einen Bestimmungsgrund abzugeben; jede empirisch-psychologische Möglichkeit reicht dazu aus, jede Vermuthung, Verdächtigung kann sich da geltend machen. Ueber diesen Bestrebungen ist nur ganz vergessen, daß es die Geschichte des Dogma ist, die man behandeln wollte und daß durch dieses die Dogmengeschichte nicht eine blos äußerliche Geschichte, sondern eine theologische Wissenschaft ist, die als solche auch nicht ist, ohne ein theologisches Prinzip zu haben. Es mag sich der Scharfsinn, Witz, die Kritik und Gelehrsamkeit noch so sehr damit schmeicheln, daß auf diesem Wege doch alles sehr plausibel, denkbar, möglich erscheine; wahrhaftige Geschichte ist das nicht, wird ganz und gar nicht darauf gesehen, was der

Gegenstand mit innerer Nothwendigkeit mit sich bringt und daß er wesentlich dem Bewußtseyn und der Wahrheit angehört. Nein, die Dogmengeschichte hat zu ihrem Inhalte weder das blos Subjective, nur in Meinungen Gegründete, so auch nicht das blos Vergangene, sondern das, was, obgleich subjectiv, doch zugleich objectiv, was, obgleich vergangen, doch auch nicht vergangen, sondern unmittelbar gegenwärtig ist, und das ist das Wahre, Vernünftige, Ewige. Die Geschichte des Dogma ist gar nicht vorzüglich eine solche, welche in der äußern Welt, sondern welche vorzugsweise in der innern Welt, in der Welt der Gedanken vorgeht, und welche Veränderungen dadurch auch in der äußern Welt hervorgebracht werden, aus diesen und ihren Aeußerlichkeiten allein ist die innere Bewegung nicht zu erklären. Der wahre Inhalt dieser Wissenschaft besteht weder in äußerlichen Begebenheiten, noch in äußerlichen Handlungen, noch auch nur aus Meinungen. Selbst das zufällige Hervortreten gewisser Lehren in dieser oder jener Zeit und Weltregion hat in dieser Zufälligkeit keine Bedeutung mehr; die Form des Zeitlichen und Erscheinenden an sich ist es gar nicht, worauf es ankommt, so wenig als die Form des Subjectiven und Persönlichen. In dem allen wäre die Dogmengeschichte nur eine Wissenschaft für die Neugierde und Gelehrsamkeit. Geschichtsschreiber, welche von der Philosophie nichts wissen wollen, halten sich zur Characteristik dogmatischer Denkarten gewisse philosophische Formeln, welche sie auf die verschiedensten historischen Erscheinungen anwenden, als da sind pragmatische z. B. idealistisch und realistisch, psychologisch, gemüthlich und verständig, und die Dialectik ist alsdann nur die quantitative Bestimmung der Gegensätze, so daß der eine mehr das eine, der andere mehr das andere sey. Allein dergleichen Bestimmungen sind nur reflectirte, das Dogma selbst nichts angehende, nur äußerlich an dasselbe herangebrachte. Indem die Bewegung vielmehr als die dem Dogma selbst immanente anerkannt wird, kommt eine ganz andere Nothwendigkeit

in Betracht, welche nicht von so zufälliger Art und Natur ist, als jene äußere, und welche auch erst über den Begriff der Veränderung, welcher der Dogmengeschichte zum Grunde liegt, den nöthigen Aufschluß giebt. Es ist somit andererseits auf die innere Nothwendigkeit der Veränderungen des Dogma zu reflectiren, welches denn auch erst die innere Geschichte des Dogma ist.

1) Der Gegenstand des Dogma ist der christliche Glaube; der Inhalt des Dogma aber ist ein Inbegriff von Erkenntnissen, somit von Bestimmungen, wie sie sich aus ihm selbst ergeben. Das Dogma, wie es das Resultat des Wissens vom christlichen Glauben ist, enthält daher in sich ungetrennt das Object, wovon es das Wissen ist, und das Wissen selbst. Es ist somit ein Inbegriff von Gedanken, welche auch nur für den Gedanken, für den Geist sind. Dogmen sind geistige Objecte, ihr Seyn ist ganz und gar nicht ein Daseyn in der Aeußerlichkeit, wie ein sinnliches Ding oder Naturobject, sondern ihr Seyn ist allein im Denken; wie sie nun zunächst als Lehren oder Gedanken und Wahrheiten des Glaubens sind, so sind sie dieser ihrer Substanz nach sehr einfach, oft in einem einzelnen Wort concentrirt und exprimirt z. B. Versöhnung oder Gottmensch; als diese Gedanken und Worte sind sie aber, obwohl dem Anschein nach arm und dürftig, doch zugleich höchst reich und viel enthaltend, gleichwie auch, obwohl dem Anschein nach dunkel und unbegreiflich, doch zugleich in sich selbst von der äußersten Klarheit und Tiefe. Begiebt sich nun ein menschlicher Geist daran, dieß ihm im Glauben, in der Schrift oder Kirche Gegebene, mit Gedanken zu bestimmen, es denkend zu erfassen, so geräth die Idee, welche gleich sehr Gegenstand und Inhalt des Dogma ist, in Bewegung, diese ist aber keine ihm fremde, nicht eine ihm von außen angethane Gewalt, sondern das Thun der Idee selbst. Das subjective Denken oder Durchdenken einer christlichen Glaubenswahrheit ist nur das excitirende Moment und ist für dieselbe nur, was für die Entwickelung des in die Erde gelegten Keims das

Element, die Erde, das Sonnenlicht, die Feuchtigkeit ist; was die Entwickelung veranlaßt, ist dieses, was aber sich entwickelt, ist der Keim. Oft ist es anerkannt und selbst von denen gesagt, die sich nichts denken bei demjenigen, was sie sagen: das Christenthum enthalte die Keime unendlicher Gedanken und Wahrheiten; wohlan, sind dieß keine todten Keime, so müssen sie sich auch entwickeln und alles ans Licht bringen, was in ihnen selbst enthalten ist. Diese Bewegung aber, welche innere Selbstbewegung ist, hat ganz auch die Natur der Veränderung; diese besteht darin, daß die einfache Idee Unterschiede in sich setzt, ein negatives Thun, worin eins nicht das andere ist, also eine Mannigfaltigkeit auseinandergehender Gedanken. Erhält sich nun das Denken in der wirklichen Uebereinstimmung, ja Einheit mit seinem Gegenstande, wie es die Natur der Wahrheit ist, so setzt es nichts, was nicht in dem Gegenstande selbst enthalten war, mischt sich nicht ein in die innere Selbstbewegung desselben in Gedanken, unterbricht diese Bewegung nicht, sondern läßt sie in sich gewähren; es ist somit nicht das die einfache Glaubenswahrheit Verändernde, sondern sie verändert d. h. sie entwickelt sich selbst. Von diesem Prozeß muß man wenigstens sagen, daß er, wie die Entwickelung der Pflanze aus ihrem Keim, von innerer Nothwendigkeit ist, und doch ist das noch viel zu wenig gesagt von demjenigen, was in solcher Nothwendigkeit zugleich mit der höchsten Freiheit verbunden ist. Indem der Geist in dem Wesen der Ideen seine eigene Wesenheit wiedererkennt und sie als seinem Bewußtsein angehörend weiß, ist er, obzwar nur durch sein Object bestimmt, doch zugleich sich selbst bestimmend, d. h. frei. Der Geist aber ist nur im Denken und findet an den Gegenständen des Glaubens eine unerschöpfliche Wissensquelle, aus der er unablässig seinen Durst nach Wahrheit löscht. Ist es ihm wahrhaft zu thun allein um das Erkennen und Wissen der objectiven Wahrheit, so verändert er sie nicht durch heterogene, ihr selbst fremde Bestimmungen, sondern er nimmt

sie, wie sie aus ihr selbst sich ergeben und sich selbst dadurch unendlich erweitern und verändern. Er fühlt ihre objective Macht und läßt sich von ihr beherrschen. Die ewigen Ideen der Glaubenswahrheiten lassen nicht ab, den menschlichen Geist an sich zu ziehen; sie wollen erkannt seyn und diese Macht ist in gleicher Weise gefühlt in der Philosophie als in der Theologie. Beide haben denselbigen Inhalt; was immer auch die Philosophie sonst noch sei, Naturphilosophie, Psychologie u. s. f., sofern sie Religionsphilosophie ist, hat sie den Inhalt mit der Theologie gemein. Der Inhalt ist, daß die eine wie die andere Erkenntniß Gottes (doctrina de Deo) ist. Sie hat aber auch dieß mit der Theologie gemein, daß sie Denken, logisches Denken ist, welches, wenn es Gott zum Gegenstand hat, theologisches ist. Es kommt ebendaher, daß die Philosophie zu allen Zeiten in der Theologie eine Bedeutung hatte, wie nichts anderes, daß ihr Verhältniß zu einander mehr als nur ein äußerliches, daß es vielmehr von innerer Nothwendigkeit ist. Alles, was wahrhaft Epoche machend ist in der Dogmengeschichte, ist durch philosophische Bewegung herbeigeführt worden. Die Philosophie ist die logische Gedankenbestimmung, und daß die Theologie ihr sich nicht widersetzte, sondern sie in sich zuließ, hat die größesten Veränderungen der innerlichsten Art im Dogma bewirkt, hat zur Folge gehabt, daß der einfache Gedanke, als Begriff, seinen ganzen innern Reichthum auslegte und sich durch alle seine Momente bestimmte. Der Begriff, bevor er in Bewegung geräth, ist noch abstracter Begriff, wie alle Lehren der christlichen Religion, wenn man von ihnen kaum mehr als das Wort hat oder den Namen weiß. Ist aber die Bewegung die wahrhafte, so ist sie weder äußerlich, noch einseitig. Das hängt ab von der Beschaffenheit der Philosophie, welche auf die Theologie Einfluß gewinnt. Ist diese noch von untergeordneter Ausbildung, so stört sie die innere Selbstbewegung des Dogma mehr, als daß sie dieselbe förderte, oder sie bringt höchstens einzelne wahre, aber

einseitige und in ihrer Einseitigkeit unwahre Momente zum Vorschein. Die wahrhaft philosophische oder theologische Erkenntniß begreift das Dogma in der Totalität seiner Momente, und setzt nichts in den Begriff von außen und gewaltsam hinein, was nicht in demselben selbst gegeben oder enthalten war. Kommt es nun auf diesem Wege zu wirklich neuen Bestimmungen — neu im Vergleich damit, daß sie bis dahin nur an sich und in dem Begriff oder Dogma verborgen waren — und hat durch die gesetzten Unterschiede jedes Moment des Begriffs seine particulare Existenz angetreten, so kommt es auch zu neuen Bezeichnungen — neu, sofern sie unmittelbar mit der Religionswahrheit selbst noch nicht waren. Die Berechtigung, ihre Gedanken eigenthümlich oder auf ihre Weise auszudrücken, ist die der Wissenschaft selbst oder des Wissens im Unterschiede vom Glauben, oder der Theologie im Unterschiede von der Religion. Sie hat ihren Grund in der Nothwendigkeit der Wissenschaft, die Gränzen (termini) ihrer Bestimmungen scharf zu bezeichnen, sie vor aller Vermischung mit einander zu bewahren, die Bestimmungen heißen daher selbst termini technici, und das ist nächst der Philosophie das Bedürfniß der Terminologie in der Theologie. Wer die Terminologie nicht will in der Wissenschaft, will die Wissenschaft selbst nicht. Aber weil man so mit der Terminologie auf einem andern Gebiete ist, als auf dem unmittelbaren der Religion, so ist eben jene von jeher der Gegenstand vieler Einreden und Einwendungen gewesen, und wie man der Theologie den Vorwurf gemacht hat, daß sie durch Zulassung der Philosophie oder durch das viele Denken, so auch, daß sie durch das besondere Sprechen und die neuerfundenen Ausdrücke die in sich selbst so einfache Religion verfälscht und verunstaltet habe. Sobald man daher in neueren Zeiten daran dachte, das Denken möglichst abzuschaffen in der Theologie und die Wissenschaft zu popularisiren, so wurde auch auf die Abschaffung der Kunstsprache angetragen, auf die Beseitigung aller

Terminologie ausgegangen. Der große Irrthum, der solchem Beginnen zu Grunde liegt, ist nur die Schuld der Gedankenlosigkeit, womit sie den einfachen Inhalt des Glaubens in den nähern Bestimmungen ihrer Begriffe nicht wiedererkennt, sondern meint, diese seyen etwas der einfachen Glaubenswahrheit fremdes, äußerliches, heterogenes, da sie vielmehr nur ein anderes Bewußtseyn um denselbigen Inhalt sind. Wenn aber nun auf dem Wege des Denkens und näheren Bestimmens neue Gedanken aus der bestimmten Wahrheit des Glaubens selbst hervorgehen, warum soll man nicht auch das Recht haben, sie neu zu bezeichnen und auszudrücken? Sind aber, obgleich ursprünglich neu, die Gedanken und ihre Bezeichnungen doch nur der Sache, nur dem Inhalt selbst entnommen und nicht ihm etwa von außen aufgedrungen, so treten sie mit diesem in eine bleibende Verbindung und überliefern sich so von einer Zeit auf die andere. Das Geschäft der Dogmengeschichte ist es, auch dieß nachzuweisen, nicht nur, wie das Dogma mit der Zeit und zugleich mit innerer Nothwendigkeit zu immer reicheren Bestimmungen, sondern auch, wie es in derselben Weise auch zu bestimmten Bezeichnungen gekommen. Es ist die Weise der blos gelehrten Wortklauber, die ohne Gedanken sich mit der Sprache und ihren Worten beschäftigen, daß sie der Theologie und der Dogmatik der Kirche besonders beständig vorwerfen, sie habe mit solchen Worten, wie Trinität, Erbsünde, stellvertretende Genugthuung, der christlichen Religion fremde Gedanken aufgedrungen, die Lehren der Schrift umgedeutet — ein Vorwurf, den auch Strauß der speculativen Theologie macht. Sie begreifen nicht, daß Gedanken seyn können ohne bestimmte Worte, also diese Gedanken auch in der heiligen Schrift enthalten seyn konnten ohne bestimmte Bezeichnungen dafür. Sie fassen auch die genannten Ausdrücke nur in ihrem äußerlichen Verhältniß zu den Worten der Schrift, nicht von dem innern des Gedankens. Von diesem aus angesehen müßten sie bald erkennen, daß der Gedanke

oder Sinn des neuen Worts wesentlich schon den Gedanken der Schrift zu Grunde liegt und daß die Nothwendigkeit der Erfindung neuer Ausdrücke und Bezeichnungen wesentlich in der andern Nothwendigkeit enthalten war, für die neuen aus dem einfachen Gedanken hervorgegangenen Bestimmungen genau bezeichnende Ausdrücke zu haben. Die ältere Dogmatik hat dieß Recht, wie es Athanasius, Augustinus, Anselmus sich genommen, anerkannt in dem Bekenntniß, daß viele der kirchlichen Bestimmungen und Ausdrücke zwar nicht ausdrücklich, doch *κατὰ διάνοιαν* in der heiligen Schrift enthalten seyen. Und auf den Geist und Gedanken, nicht auf den Buchstaben der Bibel kommt es ja an. Aeußert sich der Geist in der Sprache, wird der Gedanke im Wort ein Aeußerliches, so veräußert er sich doch nicht daran, sondern Sprache und Wort behalten stets ihre Hauptbeziehung auf ihren Ursprung. Man kann in dieser Beziehung sagen, daß das Dogma entstehe, ein entstandenes sey, früher oder später in der Kirche, ohne daß es damit in einen Widerspruch tritt mit der heiligen Schrift und der nicht entstandenen Glaubenswahrheit. Für den Gedanken, daß Gott von Ewigkeit her der dreieinige sey, ist das Wort sehr spät gefunden worden; für den Gedanken, daß der Sohn Gottes gleichen Wesens sey mit dem Vater (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) ist das Wort erst am Ende des 3. Jahrhunderts gefunden worden. Die Hauptsache ist, daß das Wort sich rechtfertige von oder in dem Gedanken und daß man das Recht, im Wissen mit andern Worten zu sprechen als im Glauben, unangetastet lasse. Die Veränderungen, welche an dieser Seite das Dogma zeigt, sind von innerer Nothwendigkeit und der nächste Hauptgegenstand der Dogmengeschichte. Es bleibt aber nicht dabei allein, daß mit der Zeit oder geschichtlich sich außer und nach einander zeigt, was im Innern des Dogma noch beisammen oder vorgegangen, und es seine inneren Bestimmungen nach und nach vollständig entfaltet, sondern sie gerathen auch

2) mit einander in Widerspruch und da geht die Noth der dogmatischen Erkenntniß erst recht an. Das Wissen ist seiner Natur nach Vermittelung, Ausbreitung des gegebenen Stoffs im Denken. Das Nächste in diesem Proceß nun ist, daß der Verstand sich der Glaubenswahrheit bemächtigt, und die Natur des Verstandes selbst ist es, den Widerspruch an alles Vernünftige zu setzen. Unter seiner Bewegung fallen die einzelnen Bestimmungen auseinander, sie isoliren und fixiren sich; das einzelne Moment des Begriffs behauptet, die Totalität zu seyn. Der Verstand bringt so schon an die einfache Glaubenswahrheit, ja schon an deren Ausdruck den innern Widerspruch. Noch innerhalb der heiligen Schrift sind davon Beispiele vorhanden. Der christliche Glaube nimmt häufig seine Bezeichnungen aus dem Kreise des irdischen, sinnlichen Lebens her, ohne daran seinen Gegenstand zu haben; er will uns vielmehr durch solche Ausdrücke selbst darüber erheben und Geistiges, Ewiges zu verstehen geben. So ist es mit den Ausdrücken: Leben, Essen und Trinken, Besitz von Gütern und Schätzen. Sagt nun z. B. Christus: ihr müsset von neuem geboren werden, so kommt der altkluge, auf das Sinnliche sich wohl verstehende und alles besser wissende Verstand in der Person des Nicodemus und spricht: wie kann ein Mensch abermals geboren werden, kann er auch wieder in seiner Mutter Leib gehen? Ein Widerspruch zwischen Paulus und Jacobus in der Lehre vom Glauben und den guten Werken ist oft aufgezeigt worden; für das blos verständige Denken ist er vorhanden, für das vernünftige nicht. So nun auch in der Dogmengeschichte. Heißt es z. B. Gott als Vater hat einen Sohn, so fragt Arius, nach Athanasius: warum nur Einen, warum nicht auch Töchter? Ist Gott ewig Vater, der Sohn ewig Sohn, sind das nicht zwei Ewige und Beide, statt Vater und Sohn, vielmehr Brüder zu nennen? Damit glaubt man denn den Satz selbst widerlegt zu haben. Der Widerspruch, den das Dogma von der Trinität für alles blos verständige, be-

sonders mathematische Denken hat, ist so groß, daß manche sogar ihren Verstand darüber verloren haben; eins ist drei, drei ist eins; wer kann sich das vorstellen? Dem Dogma kann, ja muß widersprochen werden. Die Denkträgheit aber sagt: das sich Widersprechende und somit Ungereimte muß man nicht denken, mit Widersprüchen muß man sich in der Wissenschaft nicht abgeben. Das Größere und Nothwendigere ist vielmehr, sie anzuerkennen in ihrer Nothwendigkeit und sie dann auch aufzulösen, statt sie, die wirklich da sind, nur zu umgehen und zu vermeiden, was freilich das Leichtere und Bequemere ist. Die Widersprüche, in der Wissenschaft unvermeidlich und durch sich selbst gesetzt und hervorkommend, sind die Schwierigkeiten in der Wissenschaft, und werden von denen nicht gescheut, welche den Muth zur Wahrheit auch unter allen, auch den schärfsten und herbesten Gegensätzen behalten haben. Es ist auch hier die innere Nothwendigkeit zu erkennen, womit das Dogma durch seine einzelnen Momente sich mit sich selbst in Widerspruch setzt, und daß auch das nicht äußerliches Thun nur, sondern die innere Bewegung der Wahrheit selbst sey nach verschiedenen Seiten. Sie wenigstens kann nicht vollständig zu sich selbst kommen, ohne alle Momente des Begriffs zu durchlaufen und jedem auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen an seinem Ort. Auch der Verstand hat seine Rechte, wie der Zweifel; sie sind, wie dieser der Erzeuger der Wahrheit, so jener der den Dienst der Hebamme verrichtende. Es kann daher, wie das Dogma sich ausspricht, an dem innern Widerspruch nicht fehlen und durch ihn selbst bewegt sich die Wahrheit hindurch. Dieß zeigt sich schon darin, daß sich dem einen Moment und Extrem des Widerspruchs sofort das andere gegenüberstellt, um die Einseitigkeit aufzuzeigen und zu ergänzen. In dieser Weise fangen nun beide Seiten an, sich selbst einander zu widersprechen und zu widerlegen, und das ist schon ein großer Fortschritt zur Wahrheit, wenn der Rationalismus dem Supernaturalismus und dieser jenem widerspricht

3*

und sie sich so beide selbst widerlegen. Es ist klar, daß das von ihnen selbst geschieht; man darf sie nur einander überlassen, so zeigt jeder genugsam des andern und eben damit seine eigene Einseitigkeit und Unwahrheit. Eben dieselbe dialectische Bewegung findet in allen Dogmen statt und das ist eben erst ihr rechtes geschichtliches Leben. Professor Erdmann in Halle hat dieß in einem interessanten Aufsatz über die Widersprüche unter den christlichen Glaubenslehren in der Zeitschrift für spec. Theologie von Bauer, 3 Bd., 1. Heft S. 1—48 dargethan. Auf den nicht biblischen Ausdruck: Erbsünde ist die Dogmatik der Kirche eben auf diesem Wege gekommen, weil er gerade das in der Bibel selbst noch Enthaltene aufs bestimmteste ausspricht. Dieser Begriff nämlich ist die nothwendige Ergänzung eines andern, nämlich der Lehre, welche den Sündenfall auf das erste Menschenpaar beschränkt. Daß dieß zugleich die That des ganzen Menschengeschlechts sey, ist durch den Begriff der Erbsünde ausgesagt. Daß der Versöhner stirbt, ist gewiß der äußerste Widerspruch, aber es ist nicht ein solches Sterben, dem nicht die Auferstehung nothwendig folgen mußte. So ist auch in dem Dogma von Gott oder seinen Eigenschaften der Widerspruch gesetzt, wenn er, der der gerechte ist, doch auch der barmherzige ist. Die Frömmigkeit, welche, indem sie beides behauptet, sich an die Wahrheit hält, verfährt darin ganz unbefangen, läßt sich unbewußt die härtesten Widersprüche gefallen, läßt sich auf den darin enthaltenen Widerspruch nicht ein. Erst im Wissen entdeckt sich derselbe. Da wird es kindisch und ungereimt, sich den vorhandenen Widerspruch zu verhehlen und zu verbergen, es ist feige Denkart, dem Widerspruch auszuweichen, weil freilich Gedanken dazu gehören, ihn aufzulösen, zu zeigen, daß das, in Wahrheit und vernünftig betrachtet, doch kein Widerspruch sey. Genug, der Widerspruch ist gesetzt und die Elemente des Dogma gerathen in Streit. Indem nun jedes der streitenden Elemente des Begriffes auch seine Bekenner und Vertheidiger findet, wird

der innere Streit und Widerspruch auch der äußere. Es beginnt die Anfechtung des Dogma schon wie es noch die unmittelbare Glaubenswahrheit ist; durch die Hinüberführung derselben zum Dogma gewinnt der Streit Tiefe und Kraft und bewegt die Welt, erschüttert ganze Welttheile. Der Streit, wie er so von dem Innern des Dogma hervorkommt, so hat er auch seine innere Nothwendigkeit und ist nicht zu nehmen als eine willkührliche Aeußerlichkeit nur. Auf diesem Wege des Streites ist es vielmehr geschehen, daß das Dogma nach allen seinen Seiten durchgearbeitet ist, und so hat er selbst eine große Bedeutung. Auf diesem Wege hat das Dogma erst ein wahrhaft geschichtliches Leben und Interesse erlangt und so muß man, statt darüber zu jammern, daß über Dogmen so viel gestritten worden, vielmehr sagen: Gottlob! daß das geschehen ist. Zur Aeußerlichkeit des Streits gehört nur, daß auch Leidenschaften aller Art sich eingemischt haben und daß man oft mit schlechten Mitteln gekämpft, Waffen irdischer Art in diesem rein geistigen Kriege geltend gemacht hat. Aber wie oft das auch geschehen, was geht das das Dogma und seine Wahrheit an? Wie eine Lehre nicht wahr wird dadurch, daß sie ohne Leidenschaft behauptet worden, so wird sie auch dadurch nicht unwahr, daß sie unter Einmischung der schlechtesten Leidenschaften vertheidigt worden. Die Frage: was ist wahr? steht für sich, ist unabhängig von allen äußerlichen Beziehungen. Es ist das aber ein Haupttrugschluß der neueren Dogmenhistoriker. Sie ziehen dem Dogma und seiner Wahrheit einen bösen Schein zu, indem sie die ihm äußerlichen Leidenschaften, womit es vertheidigt worden, mit demselben in eine innere und wesentliche Verbindung bringen; sie sagen: eine Lehre, für welche mit solchen Affecten, Ränken und schlechten Waffen gekämpft worden ist, kann doch wohl unmöglich wahr seyn. Statt dessen verfallen sie nun darauf, das Dogma jeglicher Meinung und Ungereimtheit gleichzusetzen. Dem entgegen ist aus dem Begriff der Dogmengeschichte

zu behaupten, daß nichts ihr angehöre, was nicht im Feuer des Streites sich durchgekämpft und ein großes, geschichtliches Leben erlangt habe. Der Dogmenhistorie gehören nur solche Dogmen an, die auch wirklich eine Geschichte haben. Wie Meinungen keine Dogmen und Dogmen keine Meinungen sind, so ist es auch gleichgültig, was über wirkliche Dogmen nur gemeint worden. Welche große Bedeutung haben dagegen nicht die scharf und hartnäckig vertheidigten Irrthümer. Jeder wirkliche Irrthum, weil er doch nicht ohne seine particula veri seyn kann und von irgend einer Seite eine Beziehung auf die Wahrheit hat, steht schon bei weitem höher, als die nur in der Subjectivität wurzelnde Meinung. Der Irrthum ist nur die einseitig gefaßte Wahrheit selbst und macht geschichtlich einen wesentlichen Theil des Widerspruches aus, in welchen das Dogma durch Reflexion und Abstraction verwickelt wird.

3) Die Auflösung des Widerspruchs. Käme es dazu nicht, so verfiele das Dogma ganz und gar jener negativen vernünftigen Dialektik, welche nur die des Verstandes ist, oder es wäre auf dem Wege des Streites nicht völlig durchgebildet worden. Es bliebe ungewiß, was denn nun im Streit der Gegensätze das Wesen und Richtige der Affirmation sey. In aller Dialektik ist noch keine Ruhe und Beruhigung; des Streites Ziel ist der Friede und nur darin ist für die Vernunft Befriedigung. Daß die Vernunft und Wahrheit selbst, wie oben gesagt, sich in den Streit und Widerspruch einläßt und sich durch denselben hindurch bewegt, thut sie nur, um sich allseitig zu vermitteln, kein Moment von ihr übersehen zu lassen, sondern jedes an seinen Ort zu stellen und sie auf einem höhern Standpunkte in die Einheit und eben damit zu ihrer Wahrheit zu erheben. Um sie da hinaufzuheben und sie so aufzuheben, mußte sie sie zuvor setzen und jedes der einzelnen Momente, welches für sich genommen der Irrthum wäre, somit den Irrthum selbst erst vollständig ausreden lassen. Hierdurch kommt es also mit dem Dogma

noch zur größesten Veränderung; aber auch dazu kommt es mit innerer Nothwendigkeit und auch das gehört somit wesentlich zur innern Geschichte des Dogma, womit es die Dogmenhistorie vorzugsweise zu thun hat. Es ist dieß der Abschluß der dialectischen Bewegung des Dogma in der kirchlich sanctionirten Formel, das reine Resultat aller der mannigfachen Schicksale des Dogma und so das Ende, die Rückkehr in die Ruhe des Anfangs. Diese ganze Bewegung ist die rein logische, in ihrem Anfang den Begriff, in ihrem Fortgang das Urtheil, an ihrem Ende den Schluß enthaltend. Die Wahrheit dieses erreichten Endpunkts ist, daß nichts in demselben hervorkommen kann, was nicht in dem Anfange lag; dieß ist das Systematische der ganzen Bewegung. Hätte die christliche Kirche jemals durch ihre Entscheidungen irgend etwas in ihren Lehrbegriff aufgenommen, was im Widerspruch mit der schriftlichen und kirchlichen Tradition geblieben wäre, oder dem denkenden Geiste und der Vernunft zum Anstoß gereichte, so müßte der Abschluß rein von außen gekommen und gewaltsam herbeigeführt seyn. Das hat die Dogmenhistorie zu untersuchen und also zu zeigen, wie die kirchliche Formel entstanden und ob und wie das Bedürfniß des Weitergehens vorhanden sey. Die kirchliche Feststellung des Dogma nimmt den Character der Orthodoxie an und scheidet alle ihr untergeordneten Momente als Einseitigkeit und Unwahrheit, als Heterodoxie und Häresie von sich aus. Die äußerliche Form und Unähnlichkeit der kirchlichen Formel im Vergleich mit der einfachen Schriftbestimmung erklärt sich genugsam theils durch die starken Bewegungen, welche das Dogma, bis es in diesen Hafen einlief, erlitten, theils überhaupt durch den Unterschied von Glauben und Wissen, oder der Religion und Theologie.

3. Die Form der Dogmengeschichte. Sie bestimmt sich 1) nach dem Verhältniß der Dogmengeschichte zu andern nahe liegenden Wissenschaften. Sie ist 2) die Methode; 3) die Eintheilung der Dogmengeschichte.

1) Beziehung der Dogmengeschichte auf andere zunächst liegende Wissenschaften. Die Dogmengeschichte kann eine vielfache Beziehung haben, d. h. bezogen werden z. B. selbst über den Begriff der Theologie hinaus auf andere nicht theologische Wissenschaften. Ein anderes ist, wie sie sich selbst bezieht auf andere und zwar theologische Wissenschaften; dieß thut sie kraft ihres Begriffs d. h. so, daß sie ohne solche Beziehung selbst nicht wäre. Eine solche Beziehung nun hat die Dogmengeschichte a. auf die Dogmatik. Sie ist das System der Dogmen, äußerlich zwar und geschichtlich erst im 8. Jahrhundert mit Johannes von Damascus, wo nicht mit Origenes im 3. Jahrhundert entstanden. An sich aber sind die christlichen Dogmen von Anfang an nicht gewesen ohne solchen innern systematischen Zusammenhang und Organismus, wie er in den genannten Zeiträumen nur erschienen und hervorgetreten ist. Hätten sie solche organische Beziehung nicht an sich auf einander, so hätte es zu einem System der Dogmen, zu einer das Ganze derselben umfassenden Dogmatik nie kommen können. Die Grundlage davon und der wahre Grund der Möglichkeit solcher dogmatisch systematischen Bewegung ist aber die christliche Religion selbst mittelst ihrer Grundlehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Sie enthält die prima stamina eines Systems, welches ohne sie gar nicht zu Stande kommen kann. Keine Dogmatik vermag System zu werden, welche sich nicht auf dieser Grundlage und Grundlehre erbaut; jede andere angeblich systematische Einrichtung ist nichts als leerer Schein und Menschengebilde, willkührliches Zusammengeflechte. Dogmatik nun und Dogmengeschichte haben an den christlichen Dogmen den einen und selbigen, einen gemeinschaftlichen Gegenstand, der Inhalt nur ist ein anderer, d. h. die Erkenntnißweise. Die Dogmatik geht mit ihrer Erkenntniß auf das aus, was in den Dogmen das Wahre, das unendlich Vernünftige, Göttliche und Ewige ist; die Dogmengeschichte berichtet, wie die Form der Dogmen allmählig

entstanden, geworden ist, sich verändert und endlich festgestellt hat. Dieß Wissen, das eine sowohl als das andere, das dogmatische und dogmenhistorische, greift vielfältig in einander ein, so daß auch äußerlich z. B. das dogmenhistorische Wissen die beste und leichteste Vorbereitung ist auf das dogmatische, indem es halb gewissermaßen schon dieses selbst ist. Ohne von dem Dogma zu wissen, es anzuerkennen, seine Bedeutung für das System der Dogmen zu ahnden, kann man sich mit der Dogmengeschichte nicht beschäftigen. Für die Bildung und Ausbildung dieser Wissenschaft ist es daher ganz nothwendig, sich an das System der Dogmen oder die Dogmatik anzuschließen und ihrem Gang und Verlauf selber zu folgen. Es ist dieß auch längst die Gestalt dieser Wissenschaft gewesen, daß sie sich in Verbindung setzte und erhielt mit der Dogmatik, ihren einzelnen Artikeln folgte, ohne sich als eigene Disciplin zu bewegen. In den größern dogmatischen Werken von Gerhard-Cotta, ja schon bei Chemnitz ist das Dogmenhistorische mit dem Dogmatischen innigst verflochten; auf eine gedankenlose Weise ist es nur von den Neuern geschehen, nämlich aus dem Grunde, weil ihnen der dogmatische Stoff ausging und ihnen unter den Händen verschwand, sie aber etwas an dessen Stelle setzen wollten, so machten sie die Dogmengeschichte nur zu einem Surrogat der Dogmatik, und diese höchstens zur Epikrise des dogmenhistorischen Stoffes. So Stäudlin, Ammon, Wegscheider u. A. Bei den älteren protestantischen Theologen hatte die Verbindung der Dogmatik und Dogmengeschichte einen edleren Sinn; es war das reine Interesse am Dogma, was bewog, ihm die Geschichte desselben anzuschließen; sie selbst die Dogmengeschichte verhielt sich dogmatisch, so, daß der Dogmatik das Historische untergeordnet war. Nicht weniger aber hat die Dogmengeschichte eine Beziehung

b. auf die Kirchengeschichte. Die christliche Kirche ist der allgemeine Schauplatz, auf welchem sich auch das Dogma mit allen Veränderungen, die es erfahren, bewegt. Geschichte ist die

gemeinsame Form der Kirchen- und Dogmenhistorie. Man kann daher leicht sagen, die eine sey auch die andere, wenigstens sey keine von der andern unabhängig. Aus dem Dogma und dessen bestimmter Gestalt, aus dem herrschenden Lehrbegriff erklärt sich vieles von den Erscheinungen auf dem Gebiet der Kirche; das Dogma ist das die größesten Veränderungen in der Kirche Bewirkende zu allen Zeiten gewesen. Ebenso hat die eigenthümliche Gestalt der Kirche in manchen Zeiten nicht wenig zur bestimmten Gestaltung des Dogma beigetragen und demselben wenigstens mancherlei äußerliche Schicksale bereitet. Der Unterschied der Veränderungen in der Kirche und des Dogma ist nur, daß diese mehr in der Zeit, als im Raum vorgehen; die inneren Bewegungen und Entwickelungen des Dogma sind wenigstens rein geistig, sind Thaten des Geistes. Wegen dieses Zusammenhangs der Kirche mit ihrem Dogma ist es nun auch zu allen Zeiten geschehen, daß die Geschichte beider ungetrennt behandelt wurde von Eusebius an bis in die neuesten Zeiten, nur so, daß der Kirchengeschichte die Dogmengeschichte untergeordnet war. Diese Unterordnung zeigte sich nicht allein darin, daß doch die äußeren Begebenheiten und Schicksale der Kirche, ihre Verbreitung in der Welt, ihre Verfassung, ihre Wirkung auf den Geist der Völker und Staaten das Hauptinteresse hatten und man des Dogma und seiner Geschichte nur bedurfte, um sich einen großen Theil jener Veränderungen zu erklären und sie zu begreifen, ohne daß sie Zweck für sich gewesen wären; sondern auch so, daß die Dogmengeschichte da selbst nicht anders, denn als Kirchengeschichte behandelt, auf die innere Geschichte, die das Dogma hat, keine besondere Aufmerksamkeit verwendet wurde. In dieser gedankenlosen Weise haben besonders die Neueren oft die Dogmenhistorie in die Kirchenhistorie hineingezogen, wie z. B. Schröckh. Das Dogmenhistorische ist da ganz nur in demselben Sinne das Thatsächliche, Factische, wie es jede äußerliche Erscheinung und Veränderung auf dem Gebiet der Kirche ist, und

die Kritik selbst hat nur dieß zum höchsten Zweck, zu ermitteln, daß dieses und jenes die wirkliche Meinung dieses oder jenes Kirchenlehrers oder Sectenstifters gewesen. Das Factische des Dogmenhistorischen ist also da nur das Factische der Erscheinung, nicht das des Gedankens in seiner geistigen Welt. Frei von der Rücksicht auf den innern Gehalt des Dogma konnte man allerdings die Geschichte mehr zu ihrem Recht bringen, Kritik anbringen u. s. w. mehr, als zuvor geschehen war; und das bleibt immer an dieser Behandlung der Dogmengeschichte das Verdienstliche. Aber bei dieser überwiegend nur im Sinne der Geschichte überhaupt, im Interesse der Kirchengeschichte insonderheit, verfahrenden Weise ist es geblieben, selbst nachdem nun die Dogmengeschichte sich eigens constituirt und habilitirt, sich aus der Verbindung mit der Kirchengeschichte losgemacht hat. Man hat auch dazu nur eine äußerliche Ursache gehabt, nämlich die übergroße Fülle des kirchenhistorischen Stoffes durch die Herausnahme der Dogmengeschichte aus ihr zu mindern, also im Grunde nur einen Grund der Bequemlichkeit. Die Behandlung aber ist dieselbe geblieben, nämlich die rein geschichtliche. Dieß ist, nachdem die Dogmengeschichte abgesondert von Dogmatik und Kirchengeschichte behandelt worden, so weit gegangen, daß die Dogmen an innerem Werth jeder Meinung eines Häretikers gleichgestellt wurden. Die neueren Dogmengeschichten von Semler an bis auf Münscher, Baumgarten-Crusius und v. Cölln, der das Münschersche Lehrbuch um vieles bereichert, herausgegeben hat, erkennen einen innern Unterschied des Dogma von jeglicher Meinung nicht an; daß irgend etwas wirklich und factisch, es sey auch was es sey, über das Dogma gedacht, gesagt, gelehrt, d. h. gemeint worden, ist hinreichend, ihm eine Stelle in der Dogmengeschichte zu verschaffen. Dieß nun ist, abgesehen, daß es gegen die Natur oder den Begriff des Dogma ist, selbst auch schon gegen den Begriff der Geschichte, in der keineswegs alles, was geschehen, gleichen Werth hat, sondern

die nur an das sich halten muß, was wirklich von historischer Bedeutung ist. Was ist aber in der Dogmenhistorie von wirklich historischer Bedeutung, wenn es das Dogma selbst nicht ist und dessen Wahrheit im Unterschiede von der Unwahrheit? Die Unwahrheit hat allerdings eine große Bedeutung, aber nur um der Wahrheit willen, die Meinung aber hat ganz und gar keine Bedeutung; sie verdient ignorirt zu bleiben. Mit der Geschichte der Philosophie ist man längst zu dieser Einsicht gekommen, mit der Dogmengeschichte noch nicht. Hegel sagt, von philosophischen Meinungen zu sprechen, zeigt Mangel an Bildung an.

c. Das Wahre, aber auch Schwierige der Unternehmung einer Dogmengeschichte ist, daß beide Rücksichten, sowohl auf die Natur des Dogma als die der Geschichte, in ihr in gleicher Weise stattfinden müssen. Das erstere nicht blos so, daß sie den Unterschied des Dogma von der Meinung anerkennt, sondern auch so, daß sie sich an das in der Kirche gegebene und vorhandene System der Dogmen anschließt und in diesem Sinne selbst kirchliche oder historische Dogmatik ist. Sie kann wenigstens keine andere Bestimmung und Abzweckung haben, als zu zeigen, wie diese in und mit der Zeit entstanden und anerkannt worden. Sie ist die Geschichte des öffentlichen und allgemeinen, in der christlichen Kirche geltenden Lehrbegriffs. Hieraus folgt denn allerdings, daß auch die systematische Gestaltung und Entwickelung der Dogmen in der Kirche ihr als Wissenschaft nicht fremd bleiben kann. Die Dogmatik der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung und Vollendung bewegt sich demjenigen gemäß, was im christlichen Glauben selbst das Höchste, nämlich in den Ideen von Gott, als Vater, Sohn und Geist oder in der Lehre von der göttlichen Trinität, von welcher Lehre aus überall eine systematische Organisation nur möglich ist. Ist oder wird in dieser Weise die Dogmengeschichte selbst Dogmatik, so ist sie dieses aber doch nur in historischer Weise. Von dieser Seite tritt der Begriff der Geschichte, mit allem, was nothwendig in ihrem

Gefolge ist von Kritik und Gelehrsamkeit, in seine Rechte ein; nur daß in der Dogmengeschichte nicht bei ihr als einer äußerlichen Geschichte stehen geblieben, sondern vorzüglich die innere Geschichte des Dogma berücksichtigt werde. Was wirklich historische Bedeutung hat, bestimmt sich durch das Dogma, dessen Geschichte zu erzählen ist. So treten beide Seiten, die dogmatische und historische, in die innere Verbindung und Einheit mit einander.

2) Die Methode der Dogmengeschichte. Vorhanden ist in dieser Beziehung die Bearbeitung der Dogmengeschichte a. nach der Zeitordnung. Sie ist besonders herrschend in allen den dogmenhistorischen Werken, welche sich von den Kirchenhistorien noch nicht abgesondert oder sich nach der Weise von diesen gebildet haben. Man hat deshalb oft nur die kirchenhistorischen Eintheilungen in Perioden auf die Dogmengeschichte übertragen, neuerlich sogar die ganz nichtssagende Eintheilung in alte, mittlere und neuere Zeit. So in der sonst sehr reichhaltigen Ausgabe von Münschers Lehrbuch durch von Cölln. Daß nach der Abfolge der Zeiten auch in der Dogmenhistorie verfahren werde, ist nothwendig, ist durch den Begriff der Geschichte gesetzt. In dieser Beziehung hatte der Anschluß der Dogmenhistorie an die Dogmatik in allen den größern genannten Werken viele Mängel. Aber der Verlauf der innern Entwickelungen aller Momente des Dogma ist doch auch nicht der Verlauf in der Weise jeder andern Erscheinung auf dem Gebiet der Kirche. Für diese innere Geschichte des Dogma hat die Zeit an und für sich keine Bedeutung mehr. Manche Zeiten sind fruchtbarer in dieser Hinsicht gewesen, als andere; das vierte und fünfte Jahrhundert ist für die Geschichte des Dogma bedeutender, als die ganze Reihe von Jahrhunderten des Mittelalters, selbst als die ersten drei Jahrhunderte. Beide Zeiten, die vorhergehende und nachfolgende, sind unfruchtbar zu nennen gegen jene, was die tiefe Durchforschung des Dogma betrifft.

Da würde es also, wollte man sich allein an die Zeitordnung halten, in diesem Gesichtspunkte selbst gar viele Misverhältnisse geben. Mit der reinen Abfolge der Zeiten geräth man überdem ganz in die Zufälligkeit und eben damit denn auch in die Gedankenlosigkeit. Ist die Zeit allein das in einer historischen Wissenschaft Herrschende, Bestimmende und Entscheidende, so muß die geistige Bewegung nothwendig dadurch sehr beengt werden; die Geschichte nähert sich der Chronik, der trockenen Aufzählung von Thatsachen, berühmten Männern, ihrem Leben, Lehren und Meinungen, und diese persönlichen, subjectiven Beziehungen erlangen das Uebergewicht. Daß dann das Aehnliche oder Gleiche sich oft wiederhole, ist kaum zu vermeiden. Daß dieß und das Lehre dieses und jenes Kirchenlehrers war in dieser und jener Zeit, ist die Hauptrücksicht. Als seine subjective Ansicht aber hat sie noch gar keine historische Bedeutung, sondern nur durch die Beziehung, welche sie hatte auf die öffentliche und allgemeine Kirchenlehre. Da tritt die Bedeutung der Sache hervor.

b. Die Bearbeitung nach der Sachordnung. Sie hat schon diesen Vorzug, daß sie auch der chronologischen Forderung oder Zeitordnung ein Genüge leistet, indem sie nicht von aller Rücksicht auf die zeitliche Abfolge sich dispensiren kann, welche der Begriff der Geschichte mit sich bringt. Aber es ist dieser Forderung durch die Rücksicht auf die Zeit im Großen und Ganzen, auf die Epochen, welche die Perioden bestimmen, genug geschehen. Neben dieser historischen Rücksicht kommt dann aber in der Dogmengeschichte auch das Dogma zu seinem Recht. Denn so kann es nicht gemeint seyn mit der Sachordnung, daß die einzelnen Artikel der Dogmatik nur die leeren Fächer und Ueberschriften bilden, unter denen nur die Lehren und Meinungen der Kirchenlehrer, etwa nach der Zeitfolge oder in einer bestimmten Zeitperiode, zusammengestellt und in dieser Weise synchronistisch nur compilirt werden. So bei der Eintheilung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte bei Baumgarten-Crus.

Dieser Synchronismus war der in fast allen den Werken herrschende, in denen die Dogmengeschichte mit der Dogmatik verbunden war, und ist auch in der Absonderung der erstern von der letztern herrschend geblieben in den schon genannten neuern Dogmenhistorien, in denen nach den locis der Dogmatik verfahren wird. So stehen die einzelnen dogmatischen Artikel doch atomistisch nur nebeneinander ohne allen innern Zusammenhang. Es muß sich aber in der Dogmenhistorie auch der systematische Charakter der kirchlichen Dogmatik zeigen und der nothwendige, geschichtlich vorhandene Uebergang von einem Dogma zum andern. Die einzelnen, in die zufälligen Zeitmomente der Geschichte auseinander fallenden Erscheinungen des dogmatisirenden Geistes sind Bestimmungen, die er sich selber giebt, und worin das Spätere überall das Frühere voraussetzt und in sich aufnimmt. Nur so dem Gange des speculativ und systematisch verfahrenden Geistes in seiner Selbstentwickelung nachgehend, kommt man über die Zufälligkeit der zeitlichen Erscheinung hinaus und erkennt auch in dem geschichtlichen Verlauf Nothwendigkeit, vernünftigen Zusammenhang. Dieß aber ist nicht möglich, wenn man nicht einerseits die Dogmengeschichte von dem Ballast der Meinungen befreit, der ihre weitere Ausbildung verhindert, und andererseits nur solcher Dogmen Geschichte erzählt, die eine wirkliche Geschichte haben, d. h. durch einen großartigen innern und äußern Streit hindurchgegangen und darin durchgebildet worden sind. An diese beiden Bedingungen ist die vernünftige Haltung und Behandlung der Dogmengeschichte im Unterschiede von aller bisherigen wesentlich geknüpft.

c. Es kommt endlich noch der Grenzpunkt in Betracht, bis zu welchem die Geschichte eines Dogma hinzuführen sey. Ueber den Anfangspunct der Geschichte des Dogma ist schon zu Anfang der Einleitung gehandelt worden. Die chronologische und synchronistische Methode ist darin einig, daß die Geschichte jedes Dogma vom Anfang des Christenthums bis in die neueste Zeit

und Gegenwart herabzuführen sei. So konnte man nur urtheilen, ehe die Symbolik sich zur Geschichte des Dogma in den drei letzten Jahrhunderten gemacht hatte. Was diese am Dogma hat in der Zersplitterung der christlichen Kirche zu verschiedenen Confessionen, das hat die Dogmengeschichte bis zur Reformation am Dogma in der Einheit des kirchlichen Lehrbegriffs. Indem nun beide Wissenschaften ein Ganzes ausmachen, sind sie auch verschiedene und jede hat ihr bestimmtes Gebiet. Aber auch abgesehen von diesem äußerlichen Verhältniß der Dogmengeschichte zur Symbolik hat die Geschichte eines jeden Dogma auch ihren Grenz- und Endpunkt in sich selbst. Dieß ist der, da es in dem kirchlichen Symbol zur Ruhe gelangt und von der Kirche darin die öffentliche Lehrnorm festgestellet ist. Ist die Form des Dogma durch die kirchliche Autorität und öffentliche Anerkennung fixirt, so kann sich nichts wesentliches mehr von Veränderungen damit zutragen und was noch die Annahme und Nichtannahme des Symbolums, oder der dogmatischen Decision, oder den Widerspruch Einzelner dagegen betrifft, so sind das Nachklänge nur, welche leicht anzuführen sind. Das Dogma ist in sich fertig und abgeschlossen und kann in sich selbst keine wesentlichen Veränderungen mehr erleiden. Dieß hat schon Ziegler als das Nothwendige und Richtige erkannt; aber es ist bisher keine Rücksicht darauf genommen worden; Ziegler über den Begriff und die Behandlungsweise der Dogmengeschichte in Gablers neuestem theologischen Journal. 1798. 2 Bd. S. 325 ff.

3) Die Eintheilung der Dogmengeschichte. Die Frage kann nicht seyn, wie man die Dogmengeschichte wohl am besten eintheilen könne, oder sie durch den Dogmenhistoriker eingetheilt werde. Dieß hat alle die willkührlichen Eintheilungen zur Folge gehabt, wobei man bisher sich beruhigte. Jeder konnte, da jeder kein höheres Eintheilungsprinzip hatte, als das subjective Wollen, einen andern Weg als der andere einschlagen. Auf einen bessern Standpunkt kommt die Frage in der Nachfrage

wie theilt das Object der Dogmengeschichte sich selber ein. Das Object, dessen Entstehung, Bildung, Veränderung und Fixirung die Dogmengeschichte zu erzählen hat, ist das Dogma der Kirche und der Complexus derselben die Dogmatik der Kirche. Diese, wie reich und ausgebreitet sie sey in ihren Lehren, hat doch einige wenige einfache und feste Punkte, von denen aus sie sich gliedert und welche ihr in allen Gestalten zu Grunde liegen. Kommt nun von dem Begriff der Dogmengeschichte aus in Anschlag, daß sie nur mit solchen Dogmen sich zu beschäftigen hat, die durch eine große geschichtliche Bewegung hindurchgegangen sind, so findet sich, daß eben jene einfachen Grundartikel der Kirchenlehre und die damit wesentlich zusammenhängenden Lehren gerade diejenigen sind, welche von Anfang die stärksten Anfechtungen und Veränderungen erfahren haben, bis sie am Ende sich ihren bestimmten und festen Platz in dem System der kirchlichen Dogmatik errangen. Diese Grundartikel nun in der Dogmatik der Kirche können keine andere seyn, als die, welche auch die Grundartikel des christlichen biblischen Glaubens selber sind. Damit ist also der Dogmengeschichte die Eintheilung im Allgemeinen gegeben. Die kirchliche Dogmatik ist nichts anderes, als das speculative Bewußtseyn der Dreieinigkeitslehre, das dem Begriff entsprechende Wissen dieser im christlichen Glauben gegebenen Lehre, und darin sind alle die andern Dogmen enthalten. Die Unterschiede der Trinitätslehre sind nun auch die Glieder der Eintheilung der Dogmengeschichte. Es ist a. die Lehre von Gott in ihrer Unmittelbarkeit und Einfachheit, wie sie der Glaube auffasset, ohne die Unterschiede des Vaters, Sohnes und Geistes. Diese Unterschiede sind allerdings schon im Glauben der Kirche, aber noch ganz im Allgemeinen. Die Bewegung des wissenschaftlichen Geistes ist aber schon darauf gerichtet, sich dieser Unterschiede in Gott bewußt zu werden. Dieß bestimmt die erste Periode der Dogmengeschichte, welche die drei ersten Jahrhunderte umfasset. Sie hat die Bildung des öffentlichen

Kirchenglaubens zu verfolgen, welcher vom apostolischen Zeitalter ausgehend in dem apostolischen Symbolum sich in bestimmter Weise fixirt. b. Die Unterschiede von Gott als Vater und Sohn treten mit der zweiten Lehre von Gott als Sohn erst völlig hervor, und darin enthalten sind die Dogmen von der Revelation, Incarnation und Expiation. An dem Widerspruch des Arianismus und Sabellianismus hat die erste, an dem Nestorianismus und Eutychianismus die zweite Lehre ihren bestimmtesten Gegensatz; die dritte Lehre, die von der Versöhnung, ist erst von Anselmus von Canterbury speculativ behandelt und in dieser Form zum Bestandtheil der kirchlichen Dogmatik geworden. c. Die Unterschiede des göttlichen Wesens gehen endlich in die Einheit zurück in der Lehre vom Geist, welche den dritten Abschnitt der Dogmengeschichte bildet. Dieser Theil der kirchlichen Dogmatik enthält zuerst die kirchliche Bestimmung vom Geist als Geist des Vaters und Sohnes, wodurch das Dogma von der Trinität bestimmt und abgeschlossen wird, sodann die Lehre von der Gnade und Freiheit, im Streit des Augustinus mit den Pelagianern kirchlich bestimmt, endlich die Lehre vom Sacrament der Taufe und des Abendmahls. An diesem Punkte erst und insonderheit in der allerconcretesten Lehre des Christenthums vom heiligen Abendmahl ist das Bewußtseyn des wissenden Geistes von dem substanziellen Inhalt des christlichen Glaubens erst zu seiner Befriedigung und Vollendung gekommen. Auf die Geschichte der verschiedenen genannten Lehren ist das Hauptinteresse der Dogmengeschichte concentrirt und hiermit sie selbst auf ihren Begriff zurückgeführt.

Erster Theil.

Von Gott im Allgemeinen nach christlicher Offenbarung, oder von der Bildung des öffentlichen Kirchenglaubens und Lehrbegriffs.

Um zu erkennen, wie nach der Stiftung der Kirche durch Christum die Thätigkeit derer begann, auf welche der wahre Geist der Kirche sich fortgepflanzt hatte, und wie sich durch ihre Bemühungen der Glaube an den durch Christum geoffenbarten Gott in der Welt entwickelte und gestaltete, muß man vorzüglich zunächst auf die allgemeinsten Gegensätze und Widersprüche achten, unter denen die christliche Kirche sich zu behaupten hatte, und sodann auf die bestimmtere positive Gestalt, welche der Glaube derselben unter solchen Umständen und Einwirkungen sich gab. Das erste, große Problem, welches die christliche Kirche zu lösen hatte, war, sich zu den Juden und Heiden in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen, und dieses that sie mittelst der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben an Christum, an die in Christo erschienene Gnade Gottes oder durch die Lehre von der wahren Kirche. Das zweite war, sich zu denen, welche sich in ihrem Innern selbst, als angebliche Bekenner des wahren Glaubens, gegen denselben auflehnten und von ihr als heidnisch betrachtet wurden, in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen, und dieses that sie mittelst der Lehre von dem einen und allgemeinen Glauben oder von der katholischen Kirche. Das dritte endlich war, sowohl im Gegensatz zu diesen inneren und äußeren Anfechtungen, als auch aus eigenem innern Trieb und Bedürfniß sich ihres Glaubens bewußt zu werden in dem bestimmten Bekenntniß desselben, und dieser Inbegriff des allgemeinen christlichen Glaubens der Kirche wurde aufgestellt in dem apostolischen Symbolum.

Erster Abschnitt.

Verhältniß der christlichen Kirche zum Juden- und Heidenthum mittelst der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben an Christum oder der Lehre von der wahren Kirche.

Zu dem Juden- und Heidenthum befand sich die christliche Kirche in den ersten drei Jahrhunderten in einer sehr schwierigen Lage. Diese Zeit stellet uns eine lange Reihe bitterer und hartnäckiger Kämpfe dar nach dieser Seite hin. Es kehrte sich heraus, was innerlich und im Geiste sich entgegengesetzt war. Niemand konnte sich verbergen, daß durch die christliche Religion die Welt vom Grund aus verändert und Juden- und Heidenthum durch dieselbe gänzlich verdrängt werden sollte. Gleichwohl hatte die christliche Kirche eine sehr verschiedene Bestimmung gegen beide und sie daher auch vom Standpunkt ihres Glaubens auf eine ganz verschiedene Weise zu behandeln. Denn obwohl sie von dem Grundsatz ausging, daß außer dem Glauben an Christum und der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden durchaus keine Seligkeit sey, so stand sie doch ihrer Natur und Abkunft nach dem Judenthum näher als dem Heidenthum und war daher auch dieser Grundsatz einer sehr verschiedenen Anwendung fähig.

Was nun zunächst das Verhältniß der christlichen Kirche a. zur jüdischen Synagoge betrifft, so stellte sich das Christenthum gegen das Judenthum nothwendig in den herbesten Gegensatz dadurch, daß jenes allen Menschen und Völkern zugänglich machte, was in diesem nur auf Ein Volk beschränkt und beschlossen war. Der alte Particularismus mußte fallen an der Macht des Universalismus, worin sich der Geist Jesu Christi verkündigte. Daß der Apostel Paulus erst dem Christenthum diesen Character aufgedrückt, ist noch zur Zeit die allge-

meine Meinung und neuerlich noch von Rothe in seinem Buche über die Anfänge der christlichen Kirche wiederholt worden. Die Wahrheit dieser Behauptung ist nur die, daß er früher, als die anderen Apostel diesen dem Geist und der Lehre Jesu Christi immanenten Universalismus erkannte, am frühesten von diesem Geiste ergriffen war, schon bei seiner Bekehrung, und der kräftigste Vertreter dieser Lehre war und blieb. Kraft des Geistes der christlichen Religion mußte es nun eben so sehr der christlichen Kirche Sorge seyn, den Faden der Ueberlieferung und der göttlichen Offenbarungen nicht abzureißen, als die Nothwendigkeit der Auflösung und die zeitliche Vergänglichkeit des Judenthums in seiner überlieferten Form darzuthun. Es war nicht nur zu erwarten, daß alle hartnäckigen Bekenner des mosaischen Glaubens, diese Tendenz der christlichen Religion einsehend, sich mit aller Gewalt dagegen erheben, auch sich nicht mit dem einen Opfer des Stifters dieser Religion begnügen, sondern ihren Haß ohne Unterlaß gegen alle seine Jünger und Anhänger fortwüthen lassen würden; sondern es war auch unvermeidlich, daß man im Innern der christlichen Kirche selbst nicht so schnell und auf einmal oder allgemein zur klaren Erkenntniß des wahren Verhältnisses der christlichen zur jüdischen Religion gelangen würde. Leicht konnte man im Eifer für die neue Lehre und im Haß gegen die alte zu weit gehen; leicht konnte man in unbewußter Anhänglichkeit an den alten Glauben und von Nationalvorurtheilen bestärkt das Wesen und den Geist der christlichen Lehre aus den Augen lassen. Unter den Christen selbst erhob sich daher sehr früh Zwiespalt und Streit über das wahre Verhältniß der christlichen Kirche zur jüdischen Synagoge, und diese Differenzen haben wesentlich der christlichen Kirche dazu gedient, sich ihrer wahren Stellung zum Judenthum bewußt zu werden. Auf der einen Seite gab es Eiferer unter ihnen für das mosaische Gesetz, welche sogar den Heiden, wenn sie zum Christenthum übergingen, die Beschneidung vorher noch aufgelegt

wissen wollten, in der falschen Voraussetzung, daß man gar nicht könne ein Christ seyn, ohne vorher ein Jude gewesen zu seyn. Diese Parthei hatte offenbar nichts geringeres im Sinn, als das Judenthum neben dem Christenthum beizubehalten und zu verewigen. Weil das Heil aus den Juden gekommen, dachte sie, sey der jüdische Glaube die wesentliche Bedingung des Christenthums. Die alten gewohnten Vorurtheile besonderer Vorzüge Israels wollte sie fortwährend geltend machen und deutete fleischlich, was dem geistlichen Israel verheißen war. Was nur auf gewisse Zeiten von Gott angeordnet und verheißen war, also anders werden mußte in der Zeit der Erfüllung, das wollten sie festhalten für alle Zeiten. Diese Lehre war ihrer Natur nach so verwickelt, daß Anfangs die Apostel selbst sich erst mit einander über das wahre Verhältniß des Christenthums zum Judenthum verständigen mußten, um so weniger war zu verwundern, daß nachher sich ganze Partheien und Secten darüber bildeten. Es brach darüber zuerst eine große Uneinigkeit zu Antiochia aus. 1) Durch die in Judäa und Samaria herumwandernden Bekehrer, die nur an die Juden sich hielten, wurde die Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes als wesentliche Bedingung des Christenthums gefordert und das Vorurtheil sehr begünstigt, daß es entweder überhaupt nicht den Heiden vergönnt sey, an dem erschienenen Heil aus Judäa Theil zu nehmen oder doch nur so, daß sie zuvor der Beschneidung sich unterzögen. Aus der Art, wie der Apostel Petrus Apostelgeschichte 10, 34 ff. sich hierüber erklärt und sich der göttlichen Erleuchtung seines Geistes hierüber erfreut, sieht man wohl, daß er früher auch in diesen Vorurtheilen befangen, wenigstens nicht darüber im Klaren war, und die aus dem Judenthum zur christlichen Kirche übergetretenen Pharisäer hingen natürlich auch als Christen noch an der Meinung, daß man ohne das mosaische Gesetz der Wohlthaten des christlichen Glaubens nicht fähig oder theilhaftig werden könne. Genug daß die aufgeworfene Frage

in sich so wichtig befunden ward, um in einer besondern Versammlung der Apostel entschieden zu werden. Apostg. 15, 1. 2. Gemeiniglich wird die deshalb zu Jerusalem veranstaltete Zusammenkunft der Apostel das erste Concilium der Kirche genannt. Dieß kann nur in einem sehr uneigentlichen und entfernten Sinne geschehen, da dieser Convent sehr wenig gemein hat mit dem spätern Institut der Synoden. Es wurde also hier die Frage entschieden: ob die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zur Seligkeit nothwendig sey, oder allein der Glaube an Christum hinreiche? Zuerst sprach Petrus, hierauf Barnabas und Paulus, zuletzt Jacobus, und es wurde beliebt mit Paulus und Barnabas den Judas, mit Zunamen Barsabas, und den Silas nach Antiochien zu schicken mit einem Schreiben von dieser Versammlung, worin der Apostel Entschließung erklärt ward, die dahin ging, daß man den Heiden, die sich zum Christenthum bekehren würden, keine Unruhe und Schwierigkeit machen solle und daß sich dieselben nur vom Götzenopfer, vom Blut, vom Erstickten und von der Hurerei enthalten sollten. Hiermit war ein großer Schritt geschehen in der geschichtlichen Ablösung des Christenthums vom Judenthum. Es wurde wenigstens nach Einer Seite hin, im Verhältniß zu den Heiden, das Christenthum unabhängig gemacht vom Judenthum. Wiewohl durch die Reden des Petrus und der Apostel gemeinsame Gesinnung in den lebendigen Zusammenhang der göttlichen Offenbarung gestellt, trat die christliche Religion doch nun zugleich immer mehr als eine selbständige Erscheinung hervor. Allein weiter ging man hier doch noch nicht, als daß man die Heiden entband von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes und dem Joch der Beschneidung. Für die Juden selbst scheint jenes bei ihrem Uebertritt zum Christenthum eine Pflicht und Nothwendigkeit geblieben zu seyn. Noch in Rom fand Paulus es so bei den dortigen Christen. Paulus insonderheit war in dieser Hinsicht ein augenscheinliches und überaus thätiges Werk-

zeug der göttlichen Vorsehung. Er stellte das Verhältniß der göttlichen Verheißung zur göttlichen Erfüllung ins klarste Licht. Er erkannte die innere, geistige und ewige Grundlage, die in den Offenbarungen des Alten Bundes enthaltene Göttlichkeit des Judaismus ebenso sehr, als die zeitliche und ihrer Natur nach vergängliche und jetzt durch Christum zerbrochene Form desselben. Er setzte in mehreren seiner Briefe die wesentlichen Punkte des inneren Zusammenhanges und Unterschiedes zwischen Christenthum und Judenthum sehr genau auseinander und es war somit seine Thätigkeit von höchster Bedeutung für die Begründung der christlichen Kirche und die Befreiung derselben von den Schlacken des Mosaismus.

1) Inzwischen bildete oder erhielt sich von jener Zeit an eine eigene Parthei unter den Christen, welche sich bei jener Entscheidung der Apostel keineswegs beruhigte, sondern nach wie vor fortfuhr, auf der alten Meinung zu beharren und nur um so mehr auf eine Verbindung des mosaischen Gesetzes mit dem Christenthum drang. Seit dieser Zeit fingen sie an sich von den Paulinianern abzusondern und kamen im zweiten Jahrhundert wieder zum Vorschein unter den Namen der Nazaräer und Ebioniten. Sie waren unstreitig Abkömmlinge jener paläſtinensischen Judenchristen, wie dieses auch Epiphanius ausdrücklich versichert (haer. 30). Ebionäer sollen sie heißen bald von dem hebräischen Wort Ebion, אביונים, Arme, bald von einer Person gleichen Namens, welches Tertullian annimmt prsc. haeret. 33. Origenes aber (Philocalia c. 1. §. 17.) und Euseb. h. e. III. c. 27. nennen sie arme Leute, weil ihre Religionsbegriffe so ärmlich waren und sie von Christo insbesondere gar zu niedrige und armselige Vorstellungen hatten. Contra Celsum I. pag. 56. behauptet Origenes, sie seyen darum also genannt, weil sie so sehr dem armseligen Gesetz angehangen. Nazaräer aber nannten sie sich, weil Jesus ihnen der Prophet von Nazareth war, und diese waren wahrscheinlich übrigens in

nichts von den Ebioniten verschieden, wenigstens kennen Irenäus und Tertullian gar keine besondere Secte unter dem Namen Nazaräer, sondern sprechen immer nur von Ebionäern, da jene doch, wenn sie eigends existirt hätten, ihnen sicher bekannt gewesen wären. Der allgemeine, ursprünglich von den Christen in Palästina insgemein gebräuchliche Name Nazaräer und Nazarener verblieb wahrscheinlich nachher den Christen dieser Parthei in dortiger Gegend ausschließlich, und so als eigener Partheiname kommt der Ausdruck erst bei Hieronymus vor. Die Leute beobachteten auch als Christen den ganzen rituellen Theil des jüdischen Gesetzes vollkommen und verwarfen die Schriften des Paulus. Mosheim ist der Meinung, daß sie nicht blos das reine Judenthum, sondern auch den jüdischen Pharisäismus mit dem Christenthum vereinigten. Commentarii de rebus p. 332. Sie hielten sich auch an ein eigenes Evangelium, bald Evangelium der Hebräer genannt bei Euseb. h. e. III. 27., bald Evangelium des Matthäus Irenaeus adv. haeres. I. 26., welches jedoch mit unserem kanonischen nicht einerlei war. Außerdem werden ihnen noch einige besondere Meinungen von den Kirchenvätern zur Last gelegt. Als eigene Gesellschaft fingen sie erst recht an sich zu constituiren, nachdem Jerusalem zerstört und untergegangen war. Sie flüchteten sich deshalb in das benachbarte Pella. Als aber Kaiser Hadrianus Jerusalem wieder aufgebaut und ihm den Namen Aelia capitolina gegeben hatte, verbot er zugleich allen Juden aufs strengste, sich in dieser Stadt niederzulassen. Nun konnten denn auch jene Judenchristen wegen ihrer Aehnlichkeit mit den ganzen Juden sich nicht in dieser Stadt niederlassen, die meisten von ihnen warfen also das Jüdische ab, was sie noch an sich hatten, wählten sich einen eigenen Bischof und besetzten sich in Neujerusalem. Es blieben aber einige von den alten Zeloten zurück in Pella, die Anhänglichkeit an die alte Religion war stärker in ihnen als die an ihr Vaterland, sie behaupteten nun um so heftiger die nothwendige

Vereinigung des Judaismus und Christianismus, schieden die andern als Apostaten von sich aus und wurden nun ohngefähr um die Mitte des 2. Jahrhunderts von den Christen zu Jerusalem durch den Namen der Ebionäer unterschieden. Die politischen Schicksale der Juden trugen viel dazu bei, das jüdisch-christliche Wesen zu unterdrücken, wie z. B. die Steuer, wobei Sueton im Leben Domitians (c. 12.) berichtet, daß die Beschneidung als Kennzeichen eines Juden betrachtet wurde. Nächstdem nun, daß diese Christen auf die Beschneidung hielten und als Gegner Pauli und als Juden sich verhielten, wird ihnen von Irenäus auch die Meinung zugeschrieben, daß Jesus ein bloßer Mensch und ein Prophet, wie andere, und von Maria und Joseph natürlicherweise erzeugt gewesen sey. Ir. contra haeres. I. 26. Diese Lehre hatte in dem Zusammenhang ihrer übrigen Vorstellung Nothwendigkeit, und darin sprach sich der abstracte Monotheismus des Judaismus besonders noch bei ihnen aus. Allein er selbst bezeugt doch, was auch Tertullian versichert, daß nur eine Parthei unter ihnen der Meinung gewesen. Ir. III. 31. V. 1. Tert. de corp. Christi c. 14. Allerdings mußte ihre Anhänglichkeit an den Judaismus ihnen zur Anerkennung der göttlichen Sohnschaft Christi im Wege stehen: allein da sie doch andererseits auch Christum sehr hoch stellten und aus Liebe zu ihm seiner Lehre ergeben waren, so betrachtete die Kirche sie aus einem sehr milden Gesichtspunkt, um ihnen weise den Uebergang zu bahnen aus ihrer Beschränktheit in die Freiheit des Evangeliums.

2) Wenn es der christlichen Kirche schwierig war, gegen diese Parthei das rechte Verhältniß zu gewinnen und weder ihr allzuviel nachzugeben, noch ihr auch zu nahe zu treten, so mußte diese Schwierigkeit andererseits wohl sich noch sehr vermehren durch einen Widerspruch gegen die christliche Lehre von einer andern und ganz entgegengesetzten Seite. Denn so wenig man jener Parthei gegenüber dem mosaischen Gesetz, mit allen darin

enthaltenen ceremoniellen Vorschriften, eine ewige und unveränderliche Gültigkeit zuschreiben konnte, so blieb man doch immer noch in der Anerkennung des Alten Testaments als göttlicher Offenbarung einig mit ihnen und leugnete nicht die darin angelegte und sich durch dasselbe deutlich hindurchziehende Hinleitung Israels auf das künftige und in Christo wirklich gekommene Heil. Diese christliche Lehre aber wurde aufs empfindlichste angegriffen durch die gnostische Behauptung unter den Christen, daß der Judengott nicht der höchste und das mosaische Gesetz nur von dem untergeordneten Gott gegeben sey. a. An die Spitze dieser Parthei wird von Irenäus der berüchtigte Cerinthus gestellt. Ir. contra haer. I. 26. Es hat nun mit dieser Angabe die schlimme Bewandniß, daß man nicht einmal weiß, ob er vom Heidenthum aus oder vom Judenthum aus in die christliche Kirche gekommen ist, und daher bald zu einem Gnostiker gemacht wird, bald aber zu einem judaisirenden Christen. Wäre Irenäus Angabe unbedingt richtig, daß er gelehrt habe, die Welt sey nicht von dem höchsten Gott geschaffen und das mosaische Gesetz nicht von diesem gegeben, so würde er unstreitig für einen Gnostiker zu halten seyn. Allein andererseits soll er nicht nur dem Chiliasmus angehangen haben nach Cajus und Dionysius von Alexandria, bei Euseb. III. 28. VII. 25., sondern auch Irenäus selbst schreibt ihm die Lehre zu, daß Jesus ein natürlich erzeugter Sohn Josephs und der Maria gewesen I. 26. III. 11., wonach er also würde den Ebionäern zuzuzählen seyn und für einen judaisirenden Christen müssen gehalten werden. Nach diesen entgegengesetzten Ansichten hat sich die gewöhnliche Meinung gebildet, nach der er bald für einen Gnostiker, bald für einen judaisirenden Christen gehalten wird. Allein warum konnte er nicht füglich beides zugleich seyn, da sich so offenbar beiderlei Meinungen in seiner Lehre zusammenfinden. Ursprünglich ein Heide und mit orientalischen Ideen vertraut, konnte er füglich sich der ebionitischen Lehre ergeben

und sie auf sich zunächst und zugleich anwenden, wenn er sich wirklich beschneiden ließ, um des Christenthums theilhaftig zu werden, wie jene Ueberzeugung es forderte. Aber selbst ursprünglich Jude konnte er Gnostiker seyn, da die ausländischen, ägyptischen und griechischen, Juden von jeher eine freiere Denkart hatten als die palästinensischen. Auf diese Art ein judaisirender Christ, hingen ihm seine gnostischen Meinungen noch an, wie er denn wirklich nach Irenäus gelehrt haben soll, daß mit dem natürlich erzeugten Menschen Jesus seit seiner Taufe sich ein höheres Wesen Christus verbunden und ihn vor dem Tode wieder verlassen habe I. 26. III. 11., welches die bekannte gnostische Lehre war. Und so flocht er nun auch, wiewohl er das mosaische Gesetz und dessen Beobachtung für nothwendig hielt, welches freilich Epiphanius sehr spät und allein versichert haer. 28, dieser Lehre zugleich die andern an, daß dasselbe doch nicht vom höchsten Gott seinen Ursprung habe. Dieses läßt sich recht gut erklären. Er unterschied die Offenbarung Gottes, durch welche das Gesetz an Mose gekommen, von Gott selbst, wie auch das Alte Testament oft einen Engel nennt an Jehovahs Stelle und dergleichen selbst von Paulus geschieht, wie Apostelgeschichte 7, 35. Diese Offenbarung nun, diesen Engel, hielt Cerinthus nicht für den höchsten Gott und vereinigte auf diese Art gnostische Lehre mit jüdischer. Man verfährt daher sehr einseitig, wenn man ihn entweder allein zu einem Gnostiker, oder zu einem judaisirenden Christen macht. Er war beides zugleich, und es ist sehr auffallend, daß weder Tertullian, noch Clemens von Alexandrien, noch Origenes dieses Mannes erwähnen; dagegen es eine weit verbreitete und allgemeine Lehre aller Gnostiker überhaupt war, daß das Alte Testament und das mosaische Gesetz insbesondere den unvollkommenen und untergeordneten Gott zum Urheber habe. Diese Lehre und so auch die Lehre des Cerinthus war offenbar ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum und nur Misverstand der Lehre der christlichen Kirche,

daß das mosaische Gesetz nur von untergeordnetem und vorübergehendem Werth sey, welches aber nicht seinen Grund in Gott, sondern in den Menschen hatte.

b. Wenn sich in Cerinthus noch die unmittelbare Einheit des Christlichen und Jüdischen darstellt, und zwar als ein Gemisch, in welchem noch nichts sich zur Klarheit und Bestimmtheit gesetzt und gesondert hat, daher er eben so sehr denen angehören konnte, welche einerseits ihr Christenthum gleichsam nur als Judenthum besaßen oder als Juden dem Christenthum zugethan waren, andererseits auch in Opposition gegen den Judaismus erschienen: so zeigt sich hingegen das trennende Prinzip und die Abstraction, ein durchgebildeter Verstand und der bestimmte Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum in Marcion, zu Sinope im Pontus bald nach dem Anfang des 2. Jahrhunderts geboren, ursprünglich ein Heide, Sohn eines Mannes, der nachher Bischof wurde und wahrscheilich durch diesen erst für das Christenthum gewonnen. Er ist eines der ersten Mittelglieder in der Verwandlung des christlichen Glaubensprinzips in den abstracten Gegensatz, und wie er hierdurch allerdings dem theologischen Wissen vorarbeitete, so blieb er selbst doch in dem trennenden Prinzip befangen und seine Irrthümer haben allein in diesem Stehenbleiben auf einer untergeordneten Stufe in der Erkenntniß ihren Grund. Er wußte wohl die Negativität geltend zu machen und den Unterschied Gottes und der Natur, des Gottes der Natur und des Evangeliums festzustellen und so das Heidenthum und dessen Naturreligion als das Reich des Satans vorzustellen, wie auch den Unterschied des Alten und Neuen Bundes zu erkennen und beide als die Religion des Fleisches und Geistes zu unterscheiden, und in dieser Beziehung besonders sich mit seinem Christenthum in die strengste Opposition gegen das Judenthum zu stellen. Aber mit allen diesen Grundsätzen befestigte er sich in einer Einseitigkeit, wie sie der abstracte, negative, nur trennende und den Gegensatz bis aufs äußerste

treibende Verstand überall mit sich bringt. Ebendieß ist denn zugleich sein Mangel. Aber auf jener Stufe hatte seine dogmatische Erkenntniß Bedeutung und relative Wahrheit. Es ist in ihm der Einfluß der häretischen Gnosis nicht zu verkennen, aber sie zeigt sich bei ihm immer noch im Anfang und in der Halbheit; er blieb auf der Stufe der Kritik stehen und diese Kritik wandte er auch sogleich und zunächst gegen die überlieferte Urkunde des Christenthums: als ächte Denkmale des christlichen Geistes ließ er nur ein Ur-Evangelium und die Paulinischen Briefe gelten; in seiner Kritik ist die bereits vorgegangene Verfälschung der christlichen Schriften durch jüdische Denkart ein Hauptpunkt. Ueberhaupt ging er auf Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit des Christenthums aus, einer Reinheit, die er sowohl durch jede höhere speculative Behandlung, als durch den noch immer statuirten Zusammenhang des Christianismus mit dem Judaismus getrübt sah. Nach diesen beiden Seiten hin zeigt sich vornehmlich das abstracte Prinzip in ihm. Da er besonders in seinem Haß gegen den Judaismus, in seiner Feindseligkeit gegen das Alte Testament zu weit ging, so kam er selbst mit seiner Lehre in den häretischen Gegensatz gegen die christliche Kirche, aus der er noch zu Sinope ausgeschlossen wurde, versuchte darauf, in die römische Gemeinde wieder aufgenommen zu werden, was ihm jedoch nicht gelang. Die Schärfe, womit er auf der Behauptung bestand, daß der wahre Gott einzig und allein sich in Christo, nicht in der Natur, nicht in der Vernunft, nicht im Alten Bunde geoffenbaret habe, stellte ihn der christlichen Gemeinschaft gegenüber, und die übelverstandene Anwendung der Lehre, daß man den neuen Wein nicht in alte Schläuche fassen müsse, trieb ihn zur äußersten Polemik fort. Der Mangel eines wahrhaft speculativen Prinzips führte ihn zur trübsinnigsten Ascetik und zur Vereinigung einiger gnostischen Elemente mit seiner Lehre, soweit er jene in seinem System brauchen konnte. Von dieser Seite also machte er gemein-

same Sache mit dem Gnostizismus, besonders des Cerdo. Hierher gehört davon nur seine Behauptung, daß Christus nicht der von den Propheten verheißene Messias sey, und die Lehre Christi selbst nichts sey als Accommodation; von Marcion also ist das Accommodationsprinzip ausgegangen, welches sich in späteren Zeiten noch viel umfassender ausgebildet hat. Die marcionitische Lehre ist gewissermaßen die erste Erscheinung des Rationalismus in der christlichen Kirche.

c. Endlich wurde noch eine neue Prüfung der christlichen Kirche bereitet durch den seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auch in ihr sich verbreitenden Manichäismus. Wenn sämmtliche gnostische Partheien schon früher die heiligen Bücher des Alten Testaments aus den Reihen göttlicher Offenbarungsschriften ausschlossen, so thaten dieses die Manichäer noch weit ungestümer, indem sie den Inhalt derselben für völlig unvereinbar erklärten mit allen wahren und geläuterten Religionsbegriffen. Da Christus das Judenthum abgeschafft habe, lehrten sie, so hätten auch die jüdischen Religionsschriften gar keinen Werth mehr für Christen, und wenn die zehn Gebote von Moses auch gut und heilsam wären an sich, so wären sie doch von ihm mit soviel unnützen und schädlichen Vorschriften überladen und so lange vor Mose bereits so bekannt gewesen, daß sie wenigstens um seinetwillen nicht festzuhalten wären. Die unwürdigen Vorstellungen von Gott, welche das alte Testament begünstige, die Verheißungen zeitlicher und irdischer Güter in demselben, erklärten sie für höchst verwerflich, die Fehler und Gebrechen der Patriarchen und anderer dort für heilig gehaltenen Männer tadelten sie mit großer Heftigkeit und beschuldigten die christliche Kirche eines Widerspruchs mit sich selbst, daß sie den Schriften des Alten Testaments ihre Ehrfurcht und Achtung nicht versage und doch die darin vorgeschriebenen Gebräuche und Handlungen nicht beobachte. Sie erklärten das Alte Testament nur für nützlich den Juden, ihnen sey es eine gute Vorbereitung auf Christum;

den im Heidenthum Geborenen aber sey es auch als Christen ganz unnütz. Durch den ihnen verheißenen Paraklet, dessen sie sich rühmten, hielten sie sich auch für berechtigt die Schriften des Neuen Testaments von unächten und judaisirenden Bestandtheilen zu reinigen und nur das Nützliche und Brauchbare aus ihnen auszulesen, das Uebrige aber auf sich beruhen zu lassen. Augustinus, der sich in seiner Schrift contra Faustum Manichaeum. Opp. T. VIII. p. 194 ff. der katholischen Kirche annimmt und jene Lehre der Manichäer sowohl anführt als widerlegt, zeiget ihnen das Willkührliche und Eigenmächtige ihres Verfahrens und wie alles unsicher und schwankend werde, wenn jeder nach seinem Gefallen und vorgefaßten Meinungen die heiligen Schriften beurtheile und nach Gutdünken aus ihnen herausnehmen wolle. Er weiset nach, auf welchen Gründen die Lehre der Kirche beruhe, daß das Alte Testament wahr und göttlich sey und wie damit gleichwohl der Grundsatz zu vereinigen sey, daß alles darin zugleich nach den Zeitumständen zu beurtheilen und aufzufassen sey. Es ist hier nur noch anhangsweise anzuführen, daß auch die Clementinen oder die unter dem Namen Clemens rom. herumgetragenen drei Bücher, die recognitiones besonders, sehr judaisirend die Identität des Mosaismus und Christianismus behaupten, so, daß ein ächter Israelit auch ohne Kenntniß des Christenthums bleiben könne.

3) Es fragt sich nun, welches war die Stellung der christlichen Kirche im Verhältniß zu diesen beiden entgegengesetzten Partheien, den judaisirenden Christen und den Feinden des Alten Testaments.

Man hütete sich eben so sorgfältig vor der verlangten Einschärfung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes, als vor einer gänzlichen Verachtung und Verwerfung desselben. Man erkannte den geschichtlichen Werth, die vorbereitende Nothwendigkeit, die göttliche Verbindlichkeit desselben in den vergangenen Zeiten: doch band man das in dem Sohne Gottes zur ähnlichen

Kindschaft Gottes berufene geistige Israel nicht mehr an das Gesetz des fleischlichen und im Vertrauen auf die göttliche Macht des Christenthums ließ man die judaisirenden Christen ruhig ihre Wege gehen. Fest stand man in der Behauptung, daß das Christenthum nicht nur Reformation des Judenthums, sondern auch eine neue und in sich selbständige Erscheinung und Offenbarung Gottes sey. Es ist sehr merkwürdig, daß, ehe die Parthei der Judenchristen im 4. Jahrhundert unterging, kein Kirchenvater gegen sie jemals geschrieben und keine Kirchenversammlung sie jemals verdammt hat. Diese Schonung wurde offenbar gegen sie ausgeübt, weil man das christliche Prinzip in ihnen erkannte und es der Macht desselben und der Zeit nun ruhig überlassen konnte, sie zur völligen Erkenntniß der Wahrheit zu bringen. Nach der andern Seite hin nahm die Vernunft der Kirche nicht minder die angemessene Stellung.

Nach christlicher Lehre war das mosaische Gesetz von dem wahren, einzigen und höchsten Gott geoffenbart, doch nach dem Bedürfniß der damaligen Zeit und der Empfänglichkeit der Menschen, auf der Stufe göttlicher Offenbarung, deren die Menschheit dazumal fähig war. Dieß, wie es einerseits Gottes Werk war, berechnet auf die Unvollkommenheit der Menschen, schloß jedoch nicht die Möglichkeit vollkommener Offenbarung Gottes aus, wenn einst die Menschheit dazu reif geworden war, so wie es in Jesu Christo der Fall war.

Da nun der Apostel Paulus schon die Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetz so oft und nachdrücklich behauptete und von der nun eingetretenen völligen Entbehrlichkeit desselben sprach, so deuteten die Gnostiker dieses so, als ob überhaupt alle Anordnungen des von den Juden verehrten Gottes gar keine Kraft und Gültigkeit hätten, weil er selbst nicht der höchste sey. Den vom Himmel herabgekommenen Sohn Gottes stellten sie höher, als den jüdischen Gott. Mittelst ihrer orientalischen Emanationsphilosopheme eröffneten sie sich einen viel weitern und um-

fassenderen Gesichtskreis, als die palästinensischen Juden. Viele von ihnen hatten viel Kenntniß des Alten Testaments und waren selbst alexandrinische Juden. Die meisten aber verwarfen das Alte Testament gänzlich. Aus dem Standpunkte der Kirche angesehen hatten sie die entschiedene Absicht, das Christenthum strenger und schärfer vom Judenthum abzulösen und zu trennen, als es die Wahrheit erlaubte und beschuldigten manche Verfasser von Schriften des Neuen Bundes noch einer zu starken Anhänglichkeit an jüdische Vorstellungen und Vorurtheile. Sie dehnten ihre strenge Kritik der Vorstellungen des Alten und Neuen Bundes gemeiniglich selbst bis auf das in beiden Göttliche aus und übersahen den innern, wesentlichen, geschichtlichen Zusammenhang beider. Was sie von Schriften des Neuen Bundes nicht verwerfen konnten und selbst an Jesu Reden noch auszusetzen hatten, suchten sie, wenn es ihrer Meinung nicht günstig war, mittelst der Auslegung für sich unschädlich zu machen. So lehrten sie unter andern, Jesus habe eine zwiefache Lehrart gehabt, eine populäre und eine gnostische, eine fürs Volk, und eine für die Geübteren, bei jener habe er sich noch oft zu den gemeinen jüdischen Vorstellungen herabgelassen und sich nach den Vorurtheilen der Juden accommodirt Iren. l. III. c. 5. Sie trugen auf eine bestimmte Läuterung des apostolischen Unterrichts von jüdischen Elementen an und lehrten, daß die Apostel noch gar zu viel davon in die christlichen Lehren eingemischt hätten, l. c. III. c. 2. Darin schienen sie jedoch der christlichen Kirche oft viel zu sehr über die Grenzen der Wahrheit hinauszugehen, sie deuteten die Schrift gewaltsam und nach ihrer besonderen Meinung willkührlich und sprachen von vollständigen Aufschlüssen über die Lehre Jesu, die sich im Verborgenen fortgepflanzt hätten und ihnen zu Theil geworden wären, Ir. II. c. 27., Clem. Strom. l. VII. c. 17. Sie nahmen deshalb die allegorische Erklärungsart zu Hülfe und suchten auf diesem Wege alles, was ihnen anstößig war, zu entfernen. Das Prinzip des

Wissens aber, auf welches sie drangen im Glauben, verwarf die Kirche nicht an und für sich, sondern höchstens den verkehrten Gebrauch desselben. Wenn man diesen strengen Gegensatz der judaisirenden und gnostischen Partheien unter den Christen betrachtet, so läßt sich die hohe Mäßigung nicht verkennen, welche die Kirche in diesem Streit behauptete. Wie man auch über die Aechtheit und das Alter der Briefe des Ignatius denke, so geht aus diesen wichtigen Denkmälern der ersten Christenzeit doch eine edle Gesinnung hervor über diesen Punkt. Der Bischof von Antiochien belehrt die Christen zu Smyrna, Ephesus, Magnesia, Philadelphia, Tralles über nichts so häufig und angelegentlich, als über das wahre Verhältniß des christlichen Glaubens zum jüdischen. Er sucht sie ebenso sehr vor der Beobachtung des alten mosaischen Gesetzes zu bewahren, als vor den Meinungen der Gnostiker, legt aber bei jeder Gelegenheit eine hohe Achtung vor dem Judenthum und dessen heiliger Schrift an den Tag. (S. Cotellerii P. P. apostolici. 2. Bd.)

Die christliche Kirche, jemehr sie behauptete, daß sie ausschließlich die wahre nnd ihre Lehre die alleinseligmachende sey, reizte zwar um so mehr den Haß der Juden gegen sich, doch ließ sie wenig sich auf Bestreitung und Widerlegung derselben ein. Einig mit den Juden in der Lehre von einem Gott und einer göttlichen Offenbarung des Alten Testaments, blieben als Unterscheidungszeichen zwischen Christen und Juden nur die zwei Punkte von Christo dem Messias und Gottessohn und von der vorübergehenden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in seinem positiven ceremoniellen oder rituellen Theile übrig. Man hat eigentlich nur eine ziemlich vollständige und gründliche Widerlegung der Juden aus den ersten drei Jahrhunderten, von Justinus dem Märtyrer, der ums Jahr 163 starb. Man hat zwar Zweifel erhoben, ob er wirklich Verfasser des Gespräches mit dem Juden Tryphon sey. Allein diese Schrift trägt zuviel Spuren der Aechtheit an sich, als daß sie dem Justinus mit Grund möchte abge-

sprochen werden. In dieser Schrift sind die Lehren, daß Christus der im Alten Bunde verheißene Messias und daß das mosaische Gesetz nicht mehr verbindlich sey, die beiden leitenden Hauptideen, auf die er eine ausführliche Widerlegung der Juden gründet. Wiewohl Justinus aus der Gemeinschaft griechischer Weisen zur christlichen Kirche gekommen war, führt er doch in dieser Schrift alle seine Beweise aus dem Alten Testament; er weiset die ganze Reihe, den innern Zusammenhang und die Erfüllung der Weissagungen nach: daß der Messias von einer Jungfrau geboren, daß er gekreuzigt werden, daß er vom Tode wieder auferstehen sollte, davon stellet er mehrere Hindeutungen, Vorbilder und Ahndungen des Alten Testaments zusammen. Dial. cum Jud. Tryphone p. 161—202. Er zeiget ferner, daß dieser Messias, um ganz der Welt das zu seyn, was er sollte, kein anderer, als der Sohn Gottes selbst seyn konnte, und weiset nach, wie auch im Alten Testamente von Gott, dem Vater, noch ein Anderer als Sohn und Offenbarung seines unsichtbaren Wesens unterschieden werde, wie dieser von Anfang der Welt gewesen und der Vater durch ihn Alles geschaffen habe, p. 144. Er legt hierbei dem Juden Tryphon einige Einwürfe gegen diese Lehre vom Sohne Gottes in den Mund, vom Standpunkt des Monotheismus, und widerlegt dieselben besonders aus Jesaia 42, 8. In der Lehre vom mosaischen Gesetz stellt Justinus die ganz richtige Behauptung auf, daß dasselbe mit allen seinen Gebräuchen jetzt keine Gültigkeit mehr habe, da es ursprünglich von Gott den Juden nur wegen ihrer Herzenshärtigkeit aufgelegt worden, um sie vor der Abgötterei zu bewahren. Den zeitlichen Werth desselben und die Entbehrlichkeit desselben zur Seligkeit beweiset er treffend daraus, daß ja auch die Patriarchen vor Mose ohne dasselbe Gott wohlgefällig und selig geworden wären p. 118., daß auch die Propheten schon die künftige Aufhebung der Ceremonien angekündigt und deutlich genug erklärt hätten, daß der künftige Erlöser der einzige

Weg sey, selig zu werden, daß daher alles bei ihnen voll sey voll heiliger Bilder und Beziehungen auf ihn p. 136. 124., und der Kreuzestod Christi nach den Lehren der Propheten selbst, für die Juden die einzige Bedingung ihres Heils und ihrer Seligkeit sey, p. 124. — Nächst demjenigen, was Justinus that, die christliche Lehre vom Verhältniß des Christenthums und Judenthums zu einander näher zu bestimmen, läßt sich blos noch anführen, was Origenes in seinem Werk contra Celsum in der nämlichen Angelegenheit geleistet hat. Denn obgleich Celsus eigentlich ein Heide und Freigeist war und den Streit zwischen Juden und Christen mit dem Streit über des Esels Schatten verglich Orig. contra Cels. l. III. p. 448., so nahm er doch, um die christliche Kirche anzugreifen und ihre Bekenner zu necken, auch Waffen von den Juden und ihren Lehren her. Zu den schändlichsten Vorwürfen, die er in seiner Lästerschrift gegen die Christen einen Juden aussprechen läßt, gehört unstreitig die Lüge, Jesus sey aus einem Ehebruch der Maria mit einem Soldaten, Namens Pantheras, gezeugt, und Maria deshalb von ihrem Manne verstoßen worden und habe hierauf Jesum im Elend geboren. Origenes zeigt hierauf, wie dieses Vorgeben nichts als Verläumdung sey, wie die Geburt Jesu von einer Jungfrau bereits von den Propheten des Alten Bundes angedeutet, auch nach der eigenen Meinung der Heiden in sich selbst nicht unmöglich, wohl aber undenkbar sey, daß ein so reines und heiliges Leben in der Unzucht und Ehrlosigkeit seinen Ursprung genommen. Contra Cels. l. I. p. 346. seqq. Auch die Einwürfe, welche der Jude hernimmt von dem geringen Stand und der Armuth Jesu, seinen Wundern, die er von Zauberkünsten ableitet, von der Vieldeutigkeit der Weissagungen des Alten Testaments und vom Leiden und Sterben Christi, welches für einen Gott sich nicht passe, widerlegt Origenes kräftig und scharfsinnig, wiewohl zum Theil auf eine individuelle Weise. Sehr treffend zeigt er ihm, daß der niedrige Stand

Jesu, sein Mangel an Unterricht und Wissenschaft gerade höchst weise von Gott für ihn gewählt sey, ferner, daß er keineswegs als Gott, sondern als Mensch gelitten und gestorben sey. Der Jude sagt unter andern, Jesus würde, wäre er Gott gewesen, weit mehr Glauben gefunden haben, und Origenes erinnert ihn dagegen an den Unglauben und die Herzensverstocktheit der Juden bei den so mannigfaltigen Erweisungen Gottes und seiner heiligen Offenbarung. Endlich führt Celsus auch im Namen des Juden an, wie verkehrt es sey von den Christen, das jüdische Gesetz zu verachten und zu übertreten, aus welchem doch die christliche Lehre selbst hervorgegangen, und hierauf zeigt ihm Origenes, wie die christliche Lehre keineswegs das Göttliche des Gesetzes verachte, vielmehr den wahren Inhalt desselben festhalte, nur in einem höhern Sinn verstehe und auf das Menschliche, Zeitliche und Ceremonielle desselben gar keinen Werth lege, p. 389.

In einem ganz andern Verhältniß, als zum Judenthum, befand sich das Christenthum ursprünglich b. zum Heidenthum. Eine größere Entfernung trennte beide und es war daher auch viel schwieriger und mit unsäglichen Leiden verknüpft für die Christen, sich mit den Heiden auseinander und auf einen festen Fuß zu setzen. Es war vom Anfang der christlichen Religion an Grundsatz und Lehre derselben, wodurch sie sich von der jüdischen wesentlich unterschied, daß in und mit der christlichen Religion auch den Heiden die Thür zur Seligkeit eröffnet sey. Denn wenn der Apostel Petrus Apostelgeschichte 10, 34 ff. erklärte, er wisse nun in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansehe, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der sey ihm angenehm, so wollte er damit nicht sagen, es sey einerlei, ob einer ein Heide sey oder ein Christ, sondern vielmehr, daß alle Menschen in allen Völkern, je besser und frömmer sie wären, um so mehr die Bestimmung hätten zum Christenthum, um so mehr Anlage und Anspruch auf die im Evangelio ihnen eröffnete Gnade Gottes und ewige Selig-

keit hätten: denn wäre jenes die Meinung des Petrus gewesen, so hätte er ja eben so gut den Hauptmann Cornelius, dessen Bekehrung ebendaselbst erzählt wird, unbekehrt und im Heidenthum lassen können. Es kam der Verbreitung der christlichen Kirche Anfangs sehr zu statten, daß ihre Bekenner von den Heiden eine Zeitlang nur für eine jüdische Secte angesehen wurden. Allein um so mehr entzündete sich der Argwohn und Ingrimm, nachdem man von Seiten der römischen Obrigkeit die Entdeckung gemacht hatte, wie ernsthaft es die Absicht der christlichen Kirche war, das Heidenthum gänzlich auszurotten, wovon die nächste und unausbleibliche Folge war eine gänzliche politische Umgestaltung der Welt, der Untergang des heidnischen Priester- und Opfer-Wesens und die Zertrümmerung des römischen Reichs. Es brachen daher sehr früh die bittersten Verfolgungen gegen die Christen aus und es fehlte ihnen bis zum vierten Jahrhundert hin nicht an Gelegenheit, ihre Geduld und Ergebenheit, ihre Treue und Anhänglichkeit an Christum zu bewähren. Diese traurigen Begegnisse waren die nächste Veranlassung zu den verschiedenen Apologien für das Christenthum, deren einige zwar, wie die von Aristides, Melito, Miltiades und Quadratus, gänzlich verloren gegangen, mehrere aber noch, wie die von Justinus, Tatianus, Athenagoras, Theophilus, Clemens Alex., Tertullianus und Cyprianus, erhalten sind, und welche nicht nur eine Rechtfertigung der Unschuld der Christen gegen die grausamste Lästerung und Behandlung derselben, sondern auch zugleich eine Darstellung ihres Glaubens enthalten. Diese Schutzschriften dienten vom Anfang an hauptsächlich dazu, den innern Zusammenhang und die wesentlichen Unterschiede des Christenthums, Heidenthums und Judenthums darzuthun und den eigentlichen Geist des ersteren in seinem Verhältniß zu diesen beiden zu entwickeln. Bei der Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Religion zur heidnischen kam es hauptsächlich auf folgende 3 Punkte an:

1) Die Christen erklären die ganze öffentliche Religion der Heiden, ihren Götzendienst, für Wirkung der Dämonen, welche dem Licht der Lehre Jesu Christi weichen müssen. Daß Gott, der wahre Gott, nicht könne Urheber dieser Superstition und Idolatrie seyn, schien ihnen daraus entschieden, weil er nicht Gegenstand der heidnischen Religion ist. Vielmehr war in den Augen der Christen dieser ganze Götzendienst nichts als Verehrung böser Geister, welche Gott die ihm gebührende Anbetung entzogen und die Menschen zum Wahn- und Irrthum verleiteten. Nicht in dem guten Prinzip, nicht in Gottt, sondern in der unablässigen Thätigkeit böser, von Gott abgefallener Geister, lehrten sie, hätte das Heidenthum seinen Grund; um die Menschen also sicherer zu täuschen, hätten sie einige Gebräuche der wahren Religion nachgeahmt; nicht aber der wahre Gott, sondern Dämonen seyen die Gegenstände sowohl als die Stifter aller Abgötterei. Just. Apol. I. p. 46. 58. 75. Dial. cum Tryph. p. 167. Tertull. Apologeticus c. 22. Athenag. legat. p. 303. Minutius Felix Octav. c. 27. Die christlichen Lehrer bewiesen diesen Satz vornehmlich durch den schändlichen sittenlosen Inhalt der heidnischen Götterlehre, durch so manche der heidnischen Ceremonien, vor denen daher die Christen in den letzten Jahrhunderten einen heiligen Abscheu bezeigten, und durch die Orakel der Alten und die Wunderzeichen, welche durch die heidnischen Götter verrichtet worden wären, aber sämmtlich von den Dämonen herrührten, welche die pythische Priesterin begeisterten. Tert. Apologet. c. 9. 22. Tatian. orat. p. 259. Diese große unter den Christen allgemein herrschende Furcht vor den Fallstricken der Dämonen schreckte besonders die Christen von allen heidnischen Riten und Institutionen ab und bewahrte sie vor aller Berührung selbst solcher Gegenstände, welche mit dem heidnischen Cultus in einiger Verbindung standen. Es war ihnen schwer, ja fast unmöglich, alle diese Ungereimtheiten und Fabeleien der heidnischen Götterlehre, den Thier- und Bilder-

dienst der Aegypter, die Greuel des öffentlichen Priester- und Opfer-Wesens aus einem andern Grunde, als dem Einflusse böser Kräfte herzuleiten, wodurch in der Folge der Zeiten die ursprüngliche Offenbarung Gottes an die Menschen entstellt und mit Blendwerken und mit Zauberkünsten verunreinigt worden sey; womit verknüpft war die Ueberzeugung, daß nicht vom Götzendienst das Menschengeschlecht angefangen, aber doch in der ersten Sünde Adams schon die Verführung zur Vielgötterei gelegen habe. Justin. cohort. ad gentes p. 22. Gleichwie nun Christus im Evangelium die Dämonen vertrieben, so, lehrte man, geschähe es noch fortwährend von ihm. Tertullian sagt ausdrücklich, daß auf Befehl der Christen die bösen Geister aus den Dämonischen wichen. Apolog. c. 23. Justin. Apol. 2. p. 93. Der öffentliche Götzendienst hing bei den Heiden wesentlich zusammen mit der ganzen Verfassung des Staates; ihre Ceremonien und Opfer hatten zugleich politische Bedeutung, und indem man sie aufs genaueste beobachtete, verlachte und verspottete man sie innerlich, und gänzlich ohne Einfluß auf das Leben und die Besserung war dieser heidnische Cultus. Diese unsittliche Seite desselben wurde daher auch von den Christen häufig hervorgehoben, zumal wenn ihnen von den Heiden der Vorwurf gemacht wurde, daß sie durch ihre Enthaltung von dem herrschenden Götzendienst zu Tage legten, wie wenig sie für treue und rechtschaffene Staatsbürger anzusehen seyen. Die Christen erklärten daher, daß sie nichts weniger als Uebertreter der Staatsgesetze seyen, daß aber ihr Gewissen ihnen nicht erlaube, an obrigkeitlichen Aemtern, an der Verehrung falscher Götter Antheil zu nehmen, welche auch in der Staatseinrichtung der Heiden ihr Spiel trieben, und sie erboten sich zu jedem Gehorsam gegen die Obrigkeit, falls nur nicht die Anbetung oder Anerkennung der falschen Heidengötter damit gefordert würde. Sie zeigten, wie nur ihr Glaube geschickt und tüchtig mache zur Ausübung aller Bürgerpflichten, wie die christliche Religion alle öffentlichen

Verbrechen verhüte, indem sie den Menschen vor allen Dingen in der Gesinnung heilige. Tertull. Apolog. c. 24. 27. 28. 42 ff. Durch solche Erklärungen ihres Widerwillens und Abscheus gegen alle Formen des heidnischen Cultus brachten sie besonders den wüthenden Pöbel gegen sich auf und nur zu oft reizten sie den Haß desselben gegen sich auf, um desto sicherer zur Märtyrerkrone zu gelangen, welche ihnen das höchste Ziel ihres Lebens war. Solche Proben der Standhaftigkeit und Treue verfehlten auch ihre Wirkung auf die Menge nicht und waren von den gesegnetsten Folgen.

2) Dabei leugnete die christliche Kirche keineswegs, daß unerachtet des öffentlichen, herrschenden Greuels Gott einzelne Weise erleuchtet und begnadigt, und lehrte, daß Gott den Heiden überhaupt nicht alle Mittel zur Seligkeit entzogen hätte. Man gab vielmehr zu, daß selbst schon die Herrschaft der bösen Geister im öffentlichen Leben und Götzendienst unmöglich gewesen seyn würde, wenn sie nicht einzelne Bestandtheile der wahren Religion nachgeahmt und in die Abgötterei hineingemischt hätten; und allerdings würde ja selbst ein solcher Cultus, wie der heidnische, unmöglich gewesen seyn, wenn er absolut nichts als Wahn und Betrug gewesen wäre. Das öffentliche Opferwesen selbst ruhete vielmehr offenbar auf der Idee, daß alles Zeitliche und Irdische der Gottheit geweiht und dargebracht werden müsse und ist nur aus dem Verlangen der Gemüther nach Versöhnung mit Gott in seinem Ursprung zu erklären, sowie sich andererseits auch in der Geheimwissenschaft der Priester, in den Mysterien, unstreitig noch manche mehr oder weniger reingebliebene Elemente der Urreligion erhalten hatten, welche sich mündlich und in der Entfernung von dem öffentlichen Götzendienst überlieferten. Ueber die Möglichkeit des Wahren und Guten unter den Heiden und über die Möglichkeit der Seligkeit derselben dachte man ziemlich anders im Orient, anders im Occident; die griechischen Kirchenlehrer weichen hierin auffallend

ab von den lateinischen. Jene trugen kein Bedenken, solche Möglichkeit zu statuiren, indem sie der christlichen Religion gemäß lehrten, daß der ewige Sohn Gottes, die Vernunft, der Logos des Vaters, zu allen Zeiten in der von ihm geschaffenen Menschheit gewirkt und alles Wahre und Gute in ihr hervorgebracht und sie zur Seligkeit berufen habe, und daß nur vor der Menschwerdung desselben dieses als Zustand der Menschheit nirgends so vollkommen und allgemein stattgefunden, daß also das Christenthum der einzig wahre Weg sey zur Seligkeit nur darum, weil er der richtigste und vollkommenste ist, welches eben nicht absolut und ausschließlich zu denken, sofern dem Wesen nach der Logos, die ewige Religion, zu allen Zeiten vorhanden gewesen. In diesem Sinne lehrten Justinus (Apol. 1. p. 46.), Clemens Alex. (Strom. l. VI. p. 761.) und Origenes (adv. Cels. l. VI. T. I. 631.) Sie glaubten, daß der göttliche Logos sich insbesondere der Weisen und Edlen unter den Griechen zu allen Zeiten angenommen und alle bessere Einsicht und alles Gute in ihnen gewirkt hätte. Der Logos *σπερματικός*, lehrt Justinus, ist zu allen Zeiten gewesen und durch ihn sind die Saamenkörner göttlicher Weisheit über alle Völker ausgeworfen worden: alle, welche vor der Zukunft Christi diesem göttlichen und Gott offenbarenden Logos folgten, waren dem Wesen nach Christen, waren fähig wahrhaftiger Tugend und Seligkeit, selbst wenn sie von Menschen für Gottlose, für Atheisten gehalten wurden, wie Socrates, Heraclit u. A. Alle *ἄχρηστοι* hingegen, alle Bösen, waren Feinde Christi, Apol. 1. p. 71. Es war bei den Griechen gewöhnlich, sich des Wortspiels *χρηστός* (gut) und *χρίστος* zu bedienen, ib. p. 45. Athenag. legat. 281. Es war der Logos, fügt Justinus hinzu, der von Zeit zu Zeit durch die Weisen der Welt an die wahre Religion erinnern ließ, wie auch Socrates den Götzendienst der Heiden rügte, ib. p. 46. Apol. 2. p. 94. Noch kräftiger drückt sich Clemens hierüber aus. Ist etwas gut, sagt er, so muß man es Gott zu-

schreiben, es mag nun den Griechen oder uns angehören. Die Philosophie war ehemals den Griechen nöthig zur Gerechtigkeit und Tugend (δικαιοσύνη), jetzt ist sie Vorbereitung für die, welche durch tiefere Einsicht zum Glauben gelangen wollen. Die Philosophie hat mittelbar ihren Ursprung aus Gott, wie das Alte und Neue Testament unmittelbar. Bevor der Herr die Griechen berief, läßt sich auch die Philosophie als unmittelbar ihnen von Gott gegeben betrachten, sie war für sie, was das Gesetz für die Juden, Führerin zu Christo. Vormals machte die Philosophie allein, wiewohl nicht vollkommen, die Menschen rechtschaffen und gottgefällig; sie ist eine wesentliche Mittelstufe zur höchsten göttlichen Offenbarung, Strom. l. I. p. 331. 377. l. VI. p. 761. Daher, obgleich ihnen die Weltweisheit große Dienste leistete, sind alle Weisen dennoch bestimmt zum Glauben an Christum und zur Seligkeit durch ihn: denn diesen, welchen die Weisheit zeigte, was recht und gut ist, fehlte doch der Glaube an Christum, und selbst die weisesten unter ihnen mußten sich in die öffentliche Abgötterei fügen und daran Theil nehmen. Mit der Wahrheit bekannt geworden, bereuen sie ihr voriges Verhalten, Clem. Strom. l. V. p. 698. Clemens nimmt an, daß eben dieses die Absicht Christi gewesen bei seiner Predigt des Evangeliums in der Unterwelt, nämlich alle Heiden, die lange vor ihm verstorben waren und sich durch ein rechtschaffenes Leben ausgezeichnet hatten, durch die Erkenntniß der Wahrheit zur Seligkeit zu verhelfen, l. VI. p. 762. Er lehrt, auch die Natur sey reich an göttlicher Offenbarung, und die heidnische Anbetung der Gestirne selbst sey eine Veranstaltung Gottes, Sonne, Mond und Sterne seyen den Heiden angewiesen zur Verehrung, damit sie nicht ganz in Atheismus versänken, VI. p. 795. Auf ähnliche und noch liberalere Art drückt sich Origenes darüber aus. Er sagte, es habe der Logos, das Wort Gottes, sich auch vor der Ankunft Christi, in welchem es Mensch geworden, auf alle guten Gemüther herabgelassen, sie gebessert

und befeligt, Adv. Cels. l. V. p. 583. l. IV. p. 503. Diese gelinde und menschenfreundliche Denkart der griechischen Kirchenlehrer läßt sich auch leicht genug erklären. Mit der Philosophie überhaupt vertraut, hatten sie bald Uebereinstimmung derselben mit der speculativen Substanz mancher christlichen Lehren und in dem ethischen Theile derselben besonders manche treffliche Seiten und große Aehnlichkeit mit der christlichen Sittenlehre bemerkt. Alle waren früher mit Plato sehr vertraut und in Socrates Weisheit eingeweihet gewesen; sie hatten die formale Seite dieser Philosophie sowohl, als die Grundidee derselben zu schätzen gelernt, und bedienten sich auch als Christen fortwährend solcher philosophischen Beweise, um die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion theologisch darzuthun, sie dadurch näher zu bestimmen und zu bestätigen. Sie konnten als alexandrinische Christen hierin leisten, was Philo bereits als alexandrinischer Jude gethan, indem er platonische Ideen mit den Schriften des Alten Bundes verglich und vereinigte. So wenig sie alle frühere Ueberzeugung plötzlich aus ihrer Seele reißen konnten und wollten, so wenig war ihnen möglich, über solche edle Menschen, als Socrates, über solche Weise, als Plato, ein Verdammungsurtheil auszusprechen und ihnen alle Hoffnung zur Seligkeit zu nehmen. Sie nannten das Christenthum selbst eine Philosophie, nur die wahrste und vollkommenste Clem. Strom. l. l. II. p. 430. l. VI. p. 766., und aus diesem Grunde machten sie oft für das Christenthum bei der heidnischen Obrigkeit auf dieselbige Duldung Anspruch, welche man andern philosophischen Secten zu gewähren pflegte. Als Vorbereitung und Hinleitung auf Christum stellten sie die griechische Philosophie sehr hoch und sahen auch in ihr eine Anstalt Gottes, ähnlich der im Mosaismus, um die Menschen in ihrer Art und auf dieser untergeordneten Stufe göttlicher Offenbarung weise und gut zu machen, Clem. Strom. VI. p. 820 ff. Den Werth der Wissenschaft und der Philosophie wußte man dazumal noch in der

christlichen Kirche sehr zu schätzen und die alexandrinischen Lehrer besonders empfahlen sie noch den Christen sehr, um mittelst ihrer zur tiefern Einsicht (γνῶσις) in die Gründe des Glaubens zu gelangen. Wer sie deshalb der Verfälschung des Glaubens anklagen will, weiß nicht, worauf es mit aller Theologie abgesehen ist. Durch Einmischung philosophischer Lehrsätze ist an und für sich das Christenthum nicht entstellt worden. Die Philosophie in Harmonie mit der christlichen Religion trug nicht wenig bei, diese Religion allen gebildeteren Heiden zu empfehlen, und bewog sie, das ungegründete Vorurtheil abzulegen, als müßten sie, um den christlichen Glauben anzunehmen, allem vernünftigen Denken entsagen. Die alexandrinischen Kirchenlehrer haben das große Verdienst in der christlichen Kirche, zuerst auf den göttlichen Grund der Vernunft hingewiesen und den christlichen Glauben zum Gegenstande des Wissens, des denkenden Bewußtseyns gemacht zu haben. Es gründete sich darauf auch das Urtheil über die Seligkeit der Gerechten unter den Heiden, worüber die griechische und lateinische Kirche sehr verschieden dachte. Im Streit mit den Heiden zeigt sich dieses besonders in den Apologien, wo es darauf ankam, den Vorzug des Christenthums und der Erkenntniß des wahren Gottes vor dem heidnischen Götzendienst darzuthun, als welchem letztere und ebendeshalb, weil in ihm die Erkenntniß des wahren Gottes mangelt, es ihm auch an dem wahrhaft guten und heiligen Prinzip fehle für alle Erkenntniß der Wahrheit, für alle Ausübung des Guten und mithin auch an dem Prinzip der Seligkeit. Daher selbst an den belobtesten Tugenden der Heiden von Einigen nur allezeit vorhandene Unvollkommenheiten entdeckt, von Andern gar nichts gutes erkannt wurde, in welcher Richtung in der Folge Augustinus behauptete, daß selbst die größten Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen, weil sie nicht aus Erkenntniß und Liebe des wahren Gottes hervorgegangen seyen, sondern ihren Ursprung in menschlicher Eitelkeit, im Stolz und

Hochmuth der menschlichen Natur hätten, die sich selbst genügen will und der göttlichen Gnade nicht die Ehre giebt. War auch in thesi diese Lehre richtig, so mußte doch billig in der Anwendung auf bestimmte Menschen und Zeiten das Maaß mit in Anschlag gebracht werden, in welchem ein jeder von der Möglichkeit einer reinen Erkenntniß Gottes und eines tugendhaften Lebens und von den ihm verliehenen Kräften einen bessern oder schlechtern Gebrauch gemacht hatte. Jene Lehre hielt sich aber ausschließlich an das Prinzip, welches bei den Heiden nicht die wahre Religion war, sondern die Abgötterei, und so konnte man mit Recht behaupten, daß die auf sich selbst allein sich beziehende menschliche Natur und ihre natürliche Selbstsucht und Eitelkeit, selbst bei dem Schein an sich edler, wohlthätiger und gemeinnütziger Handlungen, doch in Ansehung der Quelle alles verunreinigt habe und mithin nicht im Stande gewesen sey, den Menschen Gott wohlgefällig und selig zu machen. Die Tugend eines Menschen, sagt Lactantius, ohne die Erkenntniß des wahren Gottes, z. B. des Cimon zu Athen, dessen Wohlthätigkeit gerühmt wird, ist wie ein Körper ohne Kopf. Man kann wohl andere Glieder entbehren, aber wenn der Kopf fehlt, ist alles andere starr und todt. Alle Tugend der Weisen ist, weil sie Gott nicht erkennen, ohne Haupt. Wer aber Gott nicht erkennt, ist ein Lasterhafter und alle seine Tugenden werden auf dem finstern Wege gefunden, der zum Tode führt, Inst. div. l. VI. c. 9. Aus diesem Grunde spricht Tertullian selbst von Socrates sehr verächtlich de anima c. 1. Apologet. c. 46., und Minutius Felix ebenfalls im Octavius c. 38. Auf ähnliche Weise urtheilen die Lateiner auch von der Philosophie und Vernunft, wobei sie jedoch zugleich die Sectirer vornämlich im Auge hatten, welche durch ihre individuellen Bestimmungen den Glauben der Kirche verwirrten. Tertullian erklärt die Philosophie für die Mutter aller Ketzereien, de praescr. haer. c. 7. Das Wahrheitsgefühl soll sie ersetzen, de fuga in

persec. c. 4. Oft nennt er die Philosophen die Patriarchen der Ketzer, c. 8. Was für Gemeinschaft, ruft er aus, haben Athen und Jerusalem? Die Academie des Plato und die Kirche? Die Ketzer und die Christen? Die mögen es verantworten, die nur platonisches und dialectisches Christenthum vortragen. Durch Jesum Christum ist uns alle weitere Untersuchung entbehrlich geworden, adv. Marcionem l. V. c. 19. Dieser Grundsatz, so wichtig er war, wenn vom ächten Glauben allein die Rede ist und der durch ihn allein zu erlangenden Seligkeit, konnte doch leicht einen gefährlichen Schein und eine üble Deutung gewinnen, wenn nur von theologischer Erkenntniß und Untersuchung des Glaubens die Rede war, in welcher Beziehung er leicht den Schein erregen konnte, als vermöge der christliche Glaube sich vor der gebildeten Vernunft und philosophischen Speculation nicht zu rechtfertigen. Die Lehrer der lateinischen und griechischen Kirche vereinigten sich jedoch darin wieder, daß alles Wahre und Gute in der heidnischen Philosophie aus den Büchern des Alten Testaments abgeflossen und an der Offenbarung Gottes in den heiligen Schriften der Hebräer seine eigentliche Quelle gehabt habe. Die Lateiner sprachen daher jenen heidnischen Philosophen das Verdienst ab, jene Lehrsätze selbst entdeckt und gefunden zu haben. Plato war ihnen ein Moses in attischer Mundart, oder ein hebräischer Philosoph, und Clemens Alex. weiset selbst die einzelnen Stücke nach, welche die Griechen offenbar von den Juden entlehnt. Paedag. l. I. c. 1. Strom. V. p. 699. Cohort. ad graecos p. 64. Minut. Felix. Octav. c. 34. Tert. Apologet. c. 47. Justin. Apol. 1. p. 70. Alle Lehrer der griechischen und lateinischen Kirche dieser Zeit waren überzeugt, daß ursprünglich alle Religion und in und mit ihr alles Wahre und Gute nur durch göttliche Offenbarung an die Menschen gekommen sey: daher zeigten die griechischen Kirchenväter dergleichen aus der geoffenbarten Urreligion geflossene auch in der Philosophie der Heiden auf, und die lateinischen

Kirchenväter stützten darauf den Satz: daß selbst das Beste und Vortrefflichste in der heidnischen Philosophie an den Ueberlieferungen göttlicher Offenbarungswahrheiten, an der hebräischen Urkunde des Alten Testaments seine Quelle habe. Es ist in jedem Fall dagegen eine sehr ungründliche Ansicht, nach welcher die alexandrinischen Juden erst, wie Philo, diese Vermittelung zwischen griechischer Philosophie und Hebraismus gemacht haben sollen: denn es ist nicht davon die Rede, wie man der griechischen Philosophie sich zur Erläuterung der hebräischen Urkunden bedient, sondern welchen Antheil diese an manchen Elementen der griechischen Philosophie gehabt haben, und wie Religion und Philosophie aller Völker auf eine gemeinsame Urquelle hinweisen, aus der sie in mannigfachen Trennungen und Verbindungen unter einander abgeflossen sind. Mit dieser Lehre begegnete man auch gewöhnlich den Einwendungen der Heiden, daß ja die christliche Lehre neu und seit Kurzem erst entstanden, mithin gewiß falsch und verwerflich sey. Die Christen erwiderten darauf, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach die älteste von allen und mit der ursprünglichen Offenbarung Gottes alsolut eins sey, daß das Wesentliche der christlichen Religion nicht nur schon im Alten Testament vorkomme und daß nur die Form des Judaismus, welche die Religion dort trage, unvollkommen sey, sondern auch die alten Weisen der Griechen und Römer im Wesentlichen übereinstimmten mit dem Christenthum. Justin. M. Apol. 1. p. 71. Cohort. ad graec. p. 13. Euseb. hist. eccles. l. I. c. 4. Tatian. oratio p. 272. Tertull. Apolog. c. 19. Clem. Strom. l. I. p. 321.

3) Endlich berufen sich auch die Christen, um die Heiden von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion zu überzeugen, häufig nicht nur auf die Wirkung und Verbreitung derselben, sondern auch auf Weissagungen und Wunder. Auf die außerordentlichsten Wirkungen der christlichen Religion konnten sie sich um so mehr berufen, da der tägliche Umgang und Verkehr

den Heiden selber zeigen konnte, wie die christliche Religion den Menschen von Grund aus umgestalte und ins Bessere verändere, welch einen Einfluß sie auf das innere und äußere Leben der Menschen beweise, zu welchen hohen Tugenden sie ihre Anhänger begeistere und wie sie in ihnen das Prinzip des Bösen bekämpfe und sie bessere und heilige. Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactanz, welch eine Wirkung die göttlichen Gebote, weil sie einfach und wahr sind, bei dem Menschen hervorbringen. Gieb mir einen Zornigen, einen Verläumder, einen Unbändigen, durch Gottes Wort will ich ihn so zahm, wie ein Lamm machen, Institut. div. l. III. c. 26. Von den schönen Wirkungen der christlichen Religion handeln ferner Athenag. in legat. p. 288. Orig. contra Celsum l. I. p. 314. Justinus fragt daher mit Recht: wenn die christliche Religion allgemein angenommen wäre und ihre Wirkungen nicht durch die Bosheit der Dämonen gehemmt werde, wieviel müßte die Welt dabei gewinnen? Die öffentliche Ruhe wird durch unsere Lehre befördert, und nähmen nur alle sie an, so würde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze einen zu schwachen Damm entgegensetzen, bald ausgerottet seyn, Justin. Apol. I. p. 49. Mit Kraft und Nachdruck werden daher in den Apologien die bittern Vorwürfe und Beschuldigungen der Christen widerlegt, womit sie von den Heiden überhäuft wurden. Aus dem ganzen Geist und Wesen ihres Glaubens, aus der göttlichen Würde seines Stifters zeigen sie, wie unschuldig ihre Religion in allen Beziehungen sey und wie sie jedes nach ihr geregelte und von ihr durchdrungene Leben vor allem Bösen behüte und es zu allem Guten stark und geneigt mache. Als ich, sagt Justinus, den platonischen Grundsätzen noch zugethan, die Christen verläumden hörte und doch dabei sie so furchtlos zum Tode und zu den schrecklichsten Martern gehen sah, so hielt ich es für unmöglich, daß sie boshafte oder wollüstige Leute sein sollten. Deswegen erkannte ich alle gegen sie angebrachte Beschuldigung für

falsch und wandte mich selbst zu ihrem Glauben, Just. Ap. 2. p. 96. Gegen die harte Beschuldigung von Seiten der Heiden zeigen sie, wie nachdrücklich die christliche Religion auf Reinheit der Sitten dringe, und berufen sich darauf, daß man noch bei keiner Untersuchung irgend eine Spur von dem angeschuldigten Verbrechen entdeckt habe, Just. Ap. 1. p. 51. Tert. Apolog. c. 7. Ueberhaupt ließ sich dazumal, wo die christliche Religion mit der ersten frischen Kraft und Begeisterung auf die Gemüther wirkte, mit Recht auf die außerordentlichsten Wirkungen derselben rechnen, und es ist eine geschichtliche Thatsache, daß sie sich auch im Leben ihrer Bekenner dazumal mehr, als zu irgend einer andern Zeit, als göttlich bewährte. Wohl mag man früherhin manches hierin übertrieben und überschätzt, und die ersten Christen ganz unbedingt für lauter Heilige gehalten haben. Aber leugnen läßt sich doch nicht, was schon aus dem ersten frischen Eindruck der Wahrheit zu begreifen ist, daß Glauben und Leben bei den ersten Christen weit mehr, als in der spätern Zeit, eins und gegenseitig von einander durchdrungen war, daß dazumal, wo alles einfach und unentstellet in der christlichen Religion noch auf die Gemüther wirkte, wo der Umgang und die Berührung mit den Heiden und Juden ihnen eine größere Strenge und Achtsamkeit auf ihren Wandel zur Pflicht machte, auch das Leben der Christen von der innern Heiligung des Glaubens mehr als jemals beseelt war. Deswegen konnten die christlichen Lehrer kühn sich auf das Leben ihrer Gläubigen berufen, wenn sie den Heiden den christlichen Glauben empfehlen wollten, und daraus mit Recht auf die göttliche Kraft und Wahrheit des Glaubens selbst schließen lassen. Es war eben dieser im Leben sich so über alle Vorstellung herrlich bewährende Glaube, der dem Christenthum sobald und so viele Anhänger gewann. Und ebenso oft berufen sie sich nun auch auf die so äußerst schnelle Ausbreitung und glückliche Erhaltung des Christenthums, trotz aller Widerstrebungen und

Versuche zur Unterdrückung desselben. Diese so schnelle Verbreitung des Christenthums, wie sehr sie auch in manchen Nachrichten, sofern sie einzelne Thatsachen enthalten, übertrieben wird, ist doch im Ganzen ebenso unleugbar als erfreulich und läßt sich nur aus dem innern Geist und Wesen dieser Religion begreifen, welche dem tiefsten Bedürfniß der menschlichen Natur entsprach und ihrer heiligsten Sehnsucht wohlthätig entgegenkam. Sie war im eigentlichsten, vollkommensten und edelsten Sinne die Religion der menschlichen Natur, darum war es für jeden Menschen, der sich nur irgend rein auf sich selbst besinnen und sich über die Unkunde ihrer wahren Beschaffenheit etwas erheben konnte, so schwer, ja fast unmöglich, sich außer ihr zu behaupten, und wenn er mit ihr in Berührung kam, sich ihr zu widersetzen. Christi Lehre, sagt daher Origenes mit Recht, wäre durch die gegen sie gebrauchte Gewalt, da sich sowohl Regenten als das Volk zu ihrem Untergange verschworen hatten, längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch ihre göttliche Kraft sich über alle Angriffe erhöbe und die ganze ihr entgegenkämpfende Welt besiegte, contra Cels. l. I. p. 323. Daß diese, die Welt überwindende Macht der christlichen Religion für die Christen völlig den Character eines Wunders hatte, begreift sich leicht, wenn man sich ganz in ihre Lage und Umstände versetzt, und sich in alle die Hindernisse hineindenkt, welche sie zu besiegen hatte. Oft hat man den Christen jener Zeit dieses zum Vorwurf gemacht, daß sie die Ausbreitung ihres Glaubens einem Wunder zuschreiben, und dieses ihrer Unkunde der natürlichen Ursachen zugeschrieben, welche zu diesem Zweck wirksam waren und welche Gibbon in seinem Werk über den Fall und Untergang des römischen Reichs alle verzeichnet hat. Wie konnte man aber diese so sichtbare Theilnahme Gottes an seiner Sache oder die göttliche Kraft, womit das Christenthum sich Bahn machte in der Welt, anders bezeichnen oder begreifen? Es war offenbar, diese großartige Weise, womit der christliche Glaube so

schnell sich aus Juden und Heiden seine Bekenner sammelte, war nicht das Werk menschlicher Natur, Kraft und Thätigkeit, menschlicher Klugheit und Berechnung gewesen. Die Vorstellung der alten Kirche von einer wundervollen Verbreitung ihres Glaubens verdient daher an und für sich keinen Tadel und wird durch die ganze Geschichte gerechtfertigt. Es hat sich zwar zu allen Zeiten auch die ungeschichtliche Ansicht gezeigt, daß die Verbreitung des Christenthums auf einem Plane menschlicher Weisheit beruht habe, und noch neuerlich hat Herr Doctor Kestner in Jena in einem weitläuftigen Werk, Agape genannt, zu zeigen gesucht, daß dieselbe einem geheimen Bunde fast ganz politischer Art und mit menschlich und klüglich gewählten Mitteln thätig, zuzuschreiben sey. Diese Vorstellung, wenn sie auch nicht allen geschichtlichen Denkmalen widerspräche, aus denen sie nur mit Mühe und Kunst, muthmaßlich und argwöhnisch herauszuwittern ist, wenn man sie erst vorher hineingelegt hat, beruht lediglich in einem schon zur andern Natur gewordenen Zweifel an dem göttlichen Ursprung dieser Religion. Wer davon sich nicht überzeugt hat aus dem innersten Geist und Leben dieser Religion, für den mag allerdings eine Vorstellung dieser Art viel Blendendes und Einladendes haben, ein solcher denkt aber auch gar nicht mehr an die Verbreitung einer göttlich gestifteten Religion, sondern nur an eine irdische, menschliche Anstalt, die sich freilich auch lediglich nur menschlicher Mittel und Pläne zu ihrer Verbreitung und Erhaltung bedienen konnte. Ein starkes Gewicht legt deshalb mit Recht Origenes, um die Heiden von der Göttlichkeit der christlichen Lehre zu überzeugen, auf die Beweisung des Geistes und der Kraft. Der Geist aber offenbart sich besonders in d e n Weissagungen des Alten Testaments, welche so genau eingetroffen sind, die Kraft aber in den Wundern, Orig. contra Cels. l. I. p. 5. Justin. Apol. I. p. 61. Tert. Apolog. c. 20. Origenes entwickelt zu diesem Behuf den Unterschied dämonischer Wunder von wahrhaft göttlichen. Die

christliche Kirche leugnete nämlich nicht, daß das böse Prinzip unter den Heiden zu allen Zeiten in Wundern thätig gewesen, daß durch die Dämonen dergleichen viel bewirkt worden seyen, wohl aber, daß damit die Wunder der christlichen Religion in Vergleich zu stellen seyen. Wahre Wunder, sagt Origenes, sind solche, bei denen man wichtige Gründe anführen kann, warum sie geschehen sind und aus denen wirklich der Menschheit Heil und Vortheil zufließt. Auch Reinheit der Sitten ist das Kennzeichen eines wahren Wunderthäters. Nicht durch Magie hat Jesus seine Wunder vollbracht, denn wie sollte ein Magier wohl die Menschen lehren, so göttlich zu leben, wie er? Orig. contra Cels. l. III. p. 464. 356. 383. Origenes ist dennoch weit entfernt, auf Wunder an und für sich etwas zu bauen, sondern er stellt die Wunder der christlichen Religion in den ganz innern Zusammenhang mit ihrer Lehre und dem Leben Jesu, contra Cels. l. IV. p. 167. ff., und die großen sittlichen Wirkungen des Christenthums stellt er den Wundern ganz zur Seite und gewissermaßen noch über sie, l. II. p. 423. Die schnelle Verbreitung dieser Religion, lehrt er, durch ungelehrte und geringe Männer würde ganz unerklärlich seyn, wenn nicht zur Bestätigung derselben wahre und über alle Zweifel erhabene Wunder geschehen wären, l. VIII. p. 776. Sämmtliche Kirchenlehrer dieser Zeit sind daher einig im Glauben an die fortdaurende Wunderkraft der christlichen Religion in der Kirche und sie thun dieses so, daß sie die christliche Religion in ihrer wesentlichen Einheit mit dem Geiste Christi begreifen, der in seiner Kirche zu seyn und zu wirken verheißen hat. Sie lehren alle, daß die Macht Gottes, aus der in Christo die Stiftung der Kirche hervorgegangen, fortwährend unter den Christen thätig sey, und dieser Glaube war den Christen dieser Zeit um so näher und nothwendiger, je mehr und je tiefer ihr eigenes Leben in das Schicksal der christlichen Religion verwickelt und von dieser durchdrungen war, Just. Dial. cum Tryph. p. 136. Jren. adv.

haeres. l. II. c. 31. Tert. praescript. c. 15. Cyprianus de idol. can. p. 14. Origenes giebt dieses als den Hauptvorzug der Christen vor den Juden an, daß diese weder Propheten noch Wunder mehr hätten und also von Gott verlassen wären, contra Cels. l. II. p. 392. l. I. p. 321. 361. Er spricht als Zeuge von manchen Wundern, die er erlebt habe, und er beruft sich den Heiden gegenüber mit Zuversicht darauf, l. II. p. 392. III. p. 461. Ueber die Fortdauer der Wundergaben der alten Kirche ist in neuerer Zeit viel gestritten worden. Die Sache ist aber an sich sehr einfach, wenn man einmal den Begriff des Wunders nur nicht gerade auf einzelne Thatsachen beschränkt, über deren Wahrheit Zweifel entstehen kann, ohne daß dennoch das Prinzip des Wunders geleugnet zu werden braucht, und wenn man nur andererseits das an sich schon bewunderungswürdige und wahrhaft wunderbare Leben in ihrem Glauben, die hohe Begeisterung der Christen für ihre Religion und die außerordentlichen geistlichen Erfahrungen in Anschlag bringt, welche sie zu machen mehr Gelegenheit hatten, als jede andere Zeit, wo der Besitz der christlichen Religion schon gesichert und mit solcher Ruhe und Gemächlichkeit im Genusse ihrer Segnungen auch die erste frische Begeisterung verschwunden war. Will man daher beurtheilen, in wiefern den Christen der ersten Jahrhunderte der Glaube an Wunder so gewöhnlich als nothwendig war, wie wir in den Schriften ihrer ausgezeichnetsten Lehrer finden, so muß man die Beurtheilung einer so frischen, aufs höchste gereizten und in beständiger Spannung und Begeisterung erhaltenen Zeit nicht aus den kühlen Prinzipien einer zur Gewohnheit gewordenen Nüchternheit anstellen und solche jener Zeit ganz fremde Ansichten nicht in dieselbe übertragen, sondern sich ganz in ihre Lage versetzen und in das Licht, in welchem sie das Ganze der christlichen Religion anzuschauen gewohnt waren. Augustinus stellt über diesen Gegenstand eine merkwürdige Ansicht auf. Gott wollte, sagt er, die Menschen allmählig vom

Sichtbaren zum Unsichtbaren führen. Deswegen geschahen Wunder, um diejenigen für die Wahrheit einzunehmen, welche sie selbst einzusehen nicht fähig waren. Durch jene Wunder ist bewirkt worden, daß jetzt keine Wunder mehr nöthig sind. Denn da die katholische Lehre über den ganzen Erdkreis verbreitet und gegründet ist, durften auch die Wunder nicht fortdauern, damit nicht das Gemüth immer am Sichtbaren hängen bleibe und das Menschengeschlecht nicht durch Gewöhnung an das, durch dessen Neuheit es erwärmt wurde, kalt werden möchte, de utilit. cred. c. 16. de vera relig. c. 25. In den Retractationen berichtigt er diese Meinung dahin, daß er glaubt, Wunder geschähen allerdings noch immer, nur nicht mehr so große und von aller Art, l. I. c. 13. 14.

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß der christlichen Kirche zu den geistigen Bewegungen auf ihrem eigenen Gebiet.

Schon in und mit den Bestimmungen des wahren Verhältnisses der christlichen Kirche zum Judenthum und Heidenthum hatte eine geistige Thätigkeit im Innern der christlichen Kirche begonnen, welche wie zum Prinzip so zum Resultat dieß hatte, daß sie selbst sich ihres Glaubens immer bestimmter bewußt wurde und daß die in ihm selbst liegenden Unterschiede immer mehr und bestimmter nun aus ihm hervorgingen. Es ist das Denken und Wissen, welches sich immer bestimmter aus dem Glauben entwickelte und entwickeln mußte, um so mehr, als es in dem Glauben selbst unmittelbar enthalten war. Dieß ist im Allgemeinen der Begriff der Gnosis, welcher schon der Vorstellung im 1. Brief an die Corinther 8, 1 ff. zu Grunde liegt. Von dem freiesten aller Apostel ist das Denken über die christliche Glaubenswahrheit ausgegangen. Der Unterschied von γνῶσις

und πίστις, den man besonders bei den Alexandrinern findet, ist wesentlich kein anderer, als der der Religion und Theologie. Es ist der Glaube selbst, durch den man sich unaufhaltsam zum Wissen getrieben sah, diese christliche Frömmigkeit, womit man in alle, im Glauben noch verborgen liegende Unterschiede unerschrocken einging. Hierdurch kam die christliche Theologie, als Wissen, allerdings in den Unterschied vom Glauben: aber es ist einseitig und armselig, den Unterschied an sich als nothwendigen Gegensatz anzusehen. Noch weniger ist dieser Unterschied eine Erneuerung des Exoterischen und Esoterischen, der auf dem Gebiet der christlichen Kirche niemals hat Platz greifen können: denn selbst die einzige Erscheinung, die daran erinnern könnte, daß man in den ersten Jahrhunderten den Katechumenen das Glaubensbekenntniß vorenthielt, bis sie zur Einweihung reif waren, ist etwas ganz anderes, als jener Unterschied, war nicht Vorenthalten des Wissens, sondern des Glaubens selbst nur in seinem Bekenntniß und stufenweise Fortleitung zu diesem. Es ist daher nichts als Täuschung oder Fiction, wenn noch jetzt dem Denken und Wissen die Absicht zugeschrieben wird, ein Esoterisches im Verhältniß zum Glauben, als einem Exoterischen, seyn zu wollen. Das Christenthum ist als offenbare Religion ebendieß, daß es alles, was bis dahin als Geheimniß bestand, der Welt bekannt und zum Gemeingut der Welt gemacht hat. Aber nicht alle haben den innern und äußern Beruf zur tiefern Erforschung der göttlichen Wahrheit und bedürfen daher auch, um fromm und rechtschaffen, um durch das Christenthum selig zu werden, der zu jener erforderlichen Bildung nicht, besonders durch die Philosophie: denn nur sie bildet das Denken; das unphilosophische ist das ungebildete Denken. Wie durch πίστις und γνῶσις findet man in der alten Kirche den Unterschied von Religion und Theologie auch durch den der Psychiker und Pneumatiker ausgedrückt, ein Unterschied, der nicht blos in ethischer Beziehung genommen wird; jene sind, welche das Gemüth, das

unmittelbare Bewußtseyn zum Standpunkt haben und im Glauben verbleiben, diese, welche von der Vorstellung zum Begriff fortschreiten. Es ist dieß alles der Unterschied von Religion und Theologie in ihrem innern Verhältniß zu einander, und man muß diese, die Theologie, überhaupt nicht wollen, wenn man den Unterschied nicht anerkennen will. Die rechtgläubigsten Kirchenlehrer haben sich zu solcher Gnosis bekannt. Man sagt wohl, die Philosophie würde nicht Zutritt gewonnen haben zum christlichen Glauben, wenn die ersten Kirchenlehrer nicht vorher schon sich mit der Philosophie abgegeben und vertraut gemacht hätten; man erklärt sich gern jene Nothwendigkeit aus dieser Zufälligkeit, welche als historische Erscheinung früher auch angeführt worden in Bezug auf die Apologeten in der griechischen Kirche. In Wahrheit aber muß man sagen, selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, würde sich das Wissen durch die innere Macht des Glaubens selbst aus diesem hervor gearbeitet haben und würde geschehen seyn in irgend einer Weise, was jene Männer thaten bei ihrem Uebertritt zur christlichen Religion: die Absicht war, den christlichen Glauben und das Bekenntniß zu demselben vor ihrem denkenden Bewußtseyn zu rechtfertigen.

Mit diesem Uebergang der christlichen Religion in eine Theologie, oder diesem Hervorgang von dieser aus jener war nun allerdings dieß unvermeidlich verbunden, daß der christliche Glaube in alle Ungleichheiten des Denkens hineingezogen wurde, wie es im Fühlen und Phantasiren beginnnt und sich in der Reflexion und Speculation vollendet. Er war nun auch allen Einflüssen der Subjectivität, ja selbst der Individualität ausgesetzt, und wurde hierdurch ein mannigfaltiger. Selbst in der ersten ursprünglichen Kirche, selbst in der Mitte der Gläubigen, ja der Apostel selbst, finden wir den einen und selbigen christlichen Glauben schon vielfältig temperirt und mehr oder weniger eigenthümlich gestaltet. Der wahre Glaube kann subjectiv nur bestehen

im Elemente der Freiheit und bildet unzählige Stufen von der untersten bis zur höchsten. Dieß ging nun mit der Erscheinung einer Theologie im Innern der Kirche noch weit mehr ins Große. Es erhebt sich auch der Widerspruch, die Anfechtung und der Zweifel. Ohne solche innere und äußere Versuchungen kann die lebendige Prüfung, die Forschung und Untersuchung nur schwer, ja unmöglich gedeihen, und nach dem Zeugniß der Geschichte glänzte der wahre Glaube nie reiner und heller, und zeigte seine ganze Macht und Göttlichkeit niemals so sehr als in den Zeiten, in denen er von den verschiedensten Seiten angegriffen und die Kirche durch Streitigkeiten über den Glauben beunruhigt war. Der Kampf zwischen einer rechten und unrechten Lehre, zwischen Wahrheit und Irrthum zieht sich gleichfalls noch aus der ersten apostolischen Zeit herüber, und der freisinnigste aller Apostel sagt selbst: es müssen ja Secten seyn. Und noch viel später, als Celsus unter anderen in der herrschenden Uneinigkeit unter den Christen einen Grund gegen die Wahrheit ihres Glaubens fand, erklärte Origenes: Verschiedenheit der Meinungen sey unter Christen immer gewesen und bei allen wichtigen Dingen, z. B. der Philosophie, der Medizin, anzutreffen; die Uneinigkeit der Christen komme an sich aus einer rühmlichen Ursache her, nämlich aus der Begierde, ihren Glauben recht zu verstehen, und die Mehrheit der Secten sei nützlich, den Prüfungsgeist zu üben, contra Celsum l. III. p. 453. Der Unterschied, welcher in dieser Beziehung entscheidend war, blieb hier einzig der, ob die Abweichung die Substanz des Glaubens berührte und den öffentlichen Frieden der Kirche störte. Es konnte die christliche Kirche da gezwungen seyn, bestimmte Anstalten gegen das Einreißen verderblicher Abweichungen vom Glauben zu treffen. In einer unpartheiischen historischen Betrachtung wird man der Kirche dieß Recht so wenig absprechen, als die Verdienste und Anregungen zum Denken, welche von den Häresien ausgegangen sind, vergessen. Sie haben dieß

negative, aber als solches nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst gehabt, der christlichen Kirche die Veranlassung gegeben zu haben, sich ihres Glaubens erst wahrhaft und vollständig bewußt zu werden. Nur auf diesem Wege konnte der christliche Glaube in seiner Allgemeinheit und Unmittelbarkeit sich selbst bestimmen und durch seine Unterschiede hindurch gehend seine Bestimmtheit erreichen. Dieß konnte nur mittelst der Negation geschehen, und sie hat ein so nothwendiges Verhältniß zur Affirmation, daß auch ohne den äußerlichen Streit die Wahrheit nur mittelst der Negation ihre Momente entwickeln, nur mittelst ihrer zu sich selbst kommen kann, als Aufhebung derselben; um sie aber aufheben zu können, muß sie sie voraussetzen und vor sich haben, wenigstens in Gedanken, welches die Nothwendigkeit ist, daß, wie noch jetzt, um ein Dogma in seiner innern Wahrheit zu entwickeln und zu erkennen, stets auch auf das, was diese nicht ist, was die Unwahrheit des Dogma ist, und somit stets auf die alten Anfechtungen desselben zurückzukommen ist, in denen sich der Widerspruch gegen das Dogma bereits ziemlich vollständig erschöpft hat. Mit einem Wort, was die Kirche in ihrem Recht als Häresie verwarf, war nur das einseitige Moment an ihrer (der Kirche) Wahrheit selbst, welches sie nicht in seiner Selbständigkeit und als wäre es die Totalität, bestehen lassen durfte. In diesem Licht ist nun 1. die häretische, 2. die kirchliche Gnosis und 3. die Kirche als katholische zu betrachten.

I. Die häretische Gnosis oder der Gnosticismus. Es wird 1. nöthig seyn, über die bisherige Behandlung dieses Gegenstandes einiges voraufzustellen, 2. den Begriff des Gnosticismus und 3. die wesentlichen Formen desselben zu entwickeln.

1. Die bisherige Ansicht und Behandlung war 1) die kirchlich überlieferte, der römisch-katholischen und protestantischen Kirche gemeinsame. Aus diesem Standpunkt erscheint der Gnosticismus als eine aus der Verderbtheit des Herzens,

aus der Verkehrtheit des Willens entsprungene Auflehnung gegen den christlichen Glauben, als das Bemühen, der christlichen Kirche einen andern, fremden Glauben aufzudringen und die Individualität der Meinung und Eigenthümlichkeit an die Stelle des universalen Christenthums zu setzen. Gnostiker sind in dieser Betrachtung Häretiker; sie verfechten ein dem Christenthum fremdes Prinzip und Interesse, nämlich das des Eigenwillens, und ihre Grundsätze gehen hervor aus dem Stolz und Hochmuth der verderbten menschlichen Natur. Die Kirche muß sich daher gegen sie in eine polemische Stellung setzen, sie verabscheuen, unterdrücken und auf alle Weise verfolgen. Dieß ist besonders die allgemeine Ansicht der römisch-katholischen Kirche von den Häretikern aller Art gewesen; sie hat sie auch durch die That und Gewalt in allen Zeiten niederzuhalten und auszurotten gesucht als die erklärten Feinde des christlichen Glaubens, und diese Ansicht hat sie auch auf eine Zeit, wo die Gewalt ihr noch nicht zu Gebote stand und sie selbst, als diese römische oder päpstliche noch nicht existirte, in Bezug auf die Gnostiker zur Anwendung gebracht und so wenigstens zum theoretischen Prinzip der Beurtheilung erhoben.

2) Die historisch-syncretistische Ansicht. Schon bei manchem Historiker der römisch-katholischen Kirche, wie bei Massuet in seinen Dissertationen zum Irenäus, viel mehr in der protestantischen Kirche, am meisten in der neuern Zeit, zeigt sich zwar nicht mehr jenes strengkirchliche Interesse, welches in den Gnostikern nur bittere und boshafte Feinde des christlichen Glaubens erblickt, welche nur die Absicht haben, die christliche Kirche zu Grunde zu richten; aber es wird das Denken und Thun derselben doch nur als ein schwärmerisches, fanatisches, als Aberwitz, als Verkehrtheit des Denkens und Verstandes betrachtet, wo nicht gar als ein wahnsinniges und delirirendes. Was vorher also als die Schuld eines verderbten Herzens und Willens angesehen ward, galt nun in milderer Weise nur als Unverstand

und Schwärmerei, wo nicht und zugleich als absichtlicher Betrug. Die erstere Ansicht ist noch die von Mosheim, die andere die von Semler gewesen. Aber es war doch schon, wie bei Massuet, die Ableitung des Gnosticismus aus dem Platonismus, auch, wie von Mosheim, aus der alten orientalischen Philosophie versucht und hiermit die Untersuchung auf ein freieres Gebiet gekommen. Freier sind diese Untersuchungen zu nennen, weil sie unabhängig waren von den alten Vorurtheilen und Voraussetzungen einer boshaften Opposition gegen die christliche Kirche, und diese Freiheit der historischen Bewegung ist als ein errungener Vortheil anzusehen. Sie vergönnte doch eine unbefangene Kritik der gnostischen Theorien, eine pragmatische Verknüpfung derselben mit den ursprünglichen Quellen und die Auffassung eines Zusammenhanges nicht nur mit dem Platonismus und Orientalismus, sondern auch mit Philonismus und zoroastrischem Dualismus. Aber die Frage, welche Stellung der Gnosticismus habe zur Religionsphilosophie, zum christlichen Dogma, zur Wahrheit überhaupt, wurde stets umgangen; in dieser Beziehung haben vielmehr alle gnostischen Lehrsätze gleichen Werth, liegen mit demselben Recht atomistisch nebeneinander und sind Amalgamationen einer allgemeinen religiösen Denkart mit christlichen Ideen, somit syncretistisch; in dieser Beziehung blieb das Vorurtheil, daß der Gnosticismus ohne reellen Inhalt, nur eine phantastische Ausgeburt, nicht in seiner Art eine nothwendige Erscheinung und ohne allen Zusammenhang mit dem denkenden Bewußtseyn des Menschen sey. Der Gnosticismus blieb in aller bisherigen historischen Würdigung eine Zufälligkeit, die auch hätte fehlen können, ohne daß dadurch das Mindeste geändert worden wäre in dem geschichtlichen Leben der christlichen Kirche.

3) Die religions-philosophische Betrachtung. Auf dieses Feld ist die Ansicht des Gnosticismus erst in der neuesten Zeit durch Baur in Tübingen gekommen. (Die christliche

Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tübingen 1835.) Sein Verdienst ist der Versuch, den Gnosticismus dem Begriffe zu vindiciren, jenen als dem Begriff der Religionsphilosophie selbst angehörend darzustellen. Hierdurch ist wenigstens der gedankenlosen Betrachtung, welche sich mit der Wirklichkeit der Thatsache des Meinens und Fürwahrhaltens begnügt, ohne zu fragen, welch ein reeller Gehalt darin sey, ein Ende gemacht. Das weitere Verdienst desselben ist, den Begriff des Gnosticismus aus der Einseitigkeit der bisherigen Ableitungen aus der einen oder andern Quelle, in eine umfassendere Sphäre gebracht, insbesondere das wesentliche Verhältniß desselben nicht nur zum Judenthum, sondern auch zum Heidenthum besser, als bisher geschehen war, berücksichtigt und die Beschränktheit der Ableitung aus platonischer oder orientalischer Theosophie oder philonischer Logologie allein aufgezeigt zu haben. Noch Matter in der Geschichte des Gnosticismus ist dabei stehen geblieben, den Gnosticismus als einen wirklichen Versuch der Gnostiker zum christlichen Bekenntniß, der aber in Vermischung gerathen sey mit ihren alten Philosophemen, somit syncretistisch zu fassen. Es wurde somit der Gnosticismus doch immer noch mehr oder weniger als ein Mechanismus gefaßt, als ein Gemachtes, als ein verunglückter Versuch, äußerlicherweise eine Uebereinstimmung christlicher Gedanken mit einer vorgefaßten Religionsphilosophie hervorzubringen. Nach Baur hingegen tritt der Gnosticismus in einem innern Zusammenhang mit der Religionsphilosophie und hierdurch mit der Theologie der Kirche selbst hervor, mit einer Speculation, welche die Religion zu ihrem Gegenstand und Inhalt hat, nicht die Religion in abstracto, sondern die drei historisch gegebenen, das Judenthum, das Heidenthum und das Christenthum, und ist in diesem Sinn Religionsphilosophie selbst. Muß man nun einerseits das Richtige dieser Vorstellung anerkennen, wodurch der Gnosticismus zu einer erst wirklich bedeutsamen, das denkende Bewußtseyn

interessirenden, wie aus diesem selbst hervorgegangenen Erscheinung wird, so kann man sich doch auch nicht verhehlen, daß Baur in dieser Richtung zu weit gegangen und mit dem Versuch, eine Identität der Gnosis und der Religionsphilosophie selbst hervorzubringen, über die Grenzen der Wahrheit hinausgegangen ist. Man muß das zugeben, daß die Gnosis in dieser bestimmten Gestalt ihrer Erscheinung auf dem Boden der ersten christlichen Kirche ein Moment ist in dem Begriff einer speculativen Philosophie, welche, indem sie die Religion in den drei vorhandenen Formen zum Gegenstand hat, auch einen theologischen Character gewinnt, und in dieser Weise der erste Versuch ist einer Theologie, welche nicht ist ohne Philosophie, und einer Philosophie, welche nicht ist ohne das christliche Prinzip in sich zu haben. Geschichtlich gehört so allerdings die christliche Gnosis nichts blos der Religionsphilosophie, sondern auch der christlichen Theologie an, welche sowohl an dieser heterodoxen Seite, als in der orthodoxen christlichen Kirche damit angefangen hat, daß Philosophie sich mit der christlichen Religion verknüpfte. Aber deshalb allein, daß sie der Anfang des Philosophirens in der christlichen Kirche ist und so allerdings ein Moment der Religionsphilosophie enthält, sie mit dieser selbst zu identificiren, ist in ihr selbst keine Veranlassung vorhanden. Dieser Anfang ist noch von allen Schwächen und Unvollkommenheiten des Anfangs begleitet. Wirkliche Philosophie, speculative Philosophie, welche die christliche Religion zum Gegenstand hätte, ist der Gnosticismus nicht zu nennen. Nirgends geht er, wie jene es thut, ihrem Begriffe nach, auf die letzten Prinzipien des Seyns und Denkens und die Identität beider zurück; nirgends zeigt er sich als eine die wesentlichsten Grundlagen und einfachen Kategorien des Seyns und Denkens erforschende Wissenschaft; die Religion geht im Gnosticismus fast ganz allein nur auf Lösung des Problems vom Ursprung des Bösen und Bestimmung des Verhältnisses der Idee der Gottheit zum Begriff der

Weltschöpfung. Sind hierin allerdings die schwierigsten Probleme des denkenden Geistes aufgestellt, so ist doch von einer vollständigen, systematischen Gestaltung aller Materien, die auch noch dazu gehören, nichts zu finden. Wenn daher Baur auch zugiebt, die Gnosis sey nicht speculativ in jenem allgemeinen Sinn, so behauptet er doch, sie sey Religionsphilosophie, was man doch nur in sehr unbestimmtem Sinne sagen kann, nämlich sie sey wohl irgend ein Philosophiren über die Religion oder eine Religionsphilosophie, nicht aber, wie er behauptet, die Religionsphilosophie selbst. Davon ist die Gnosis so weit entfernt, daß sie, indem sie allerdings Moment derselben ist, in der That und Wahrheit nur das Moment der Unmittelbarkeit derselben ist, also das Erste und Unbestimmteste, und der Vermittelung zu weichen Bestimmte enthält. Dieß zeigt sich aufs deutlichste auch in der Form der Gnosis. Es ist durchaus nichts methodisches zu entdecken an allem gnostischen Denken, es ist ein wildes, phantastisches, verworrenes Gedankenspiel, worin wohl Ideen, Wahrheiten herumfahren als Gedankenblitze, aber in einer der Wahrheit und ihrer Erkenntniß noch durchaus unangemessenen Weise. Es liegen diesem Denken wohl Gedanken zu Grunde, welche zum Theil der Wahrheit angehören und Bestandtheile der Religionsphilosophie ausmachen, aber sie sind darin noch in ganz bewußtloser Weise, noch in wilder Gährung, noch nicht auch gesetzt als Gedanken, sondern in der Trübheit und Unklarheit. Man kann solche allegorische Formen des Gedankens, Personificationen, Symbole, nicht als reinen Ausdruck des Gedankens betrachten. Es fehlt der Gnosis an aller logischen Haltung und Präcision. Dabei muß man allerdings gestehen, daß überall und immer die Philosophie, und besonders wenn sie die Religion zum Gegenstand hat, in dieser Weise anfängt und dieß Moment der Unmittelbarkeit erst zu überwinden hat, um wahrhaft zu sich selbst zu kommen. Ist darin die Nothwendigkeit dieses Anfangs anerkannt, so ist darin doch auch

ebenso sehr die des Fortschritts ausgesprochen. So hat auch die Religionsphilosophie der neuern Zeit in dieser Weise mit Jac. Böhm im 16. Jahrhundert angefangen, der ein wahrer Gnostiker ist, und noch in der neuesten Zeit sich erhalten in Franz Baader, dessen Philosophiren Niemand für Philosophie oder Religionsphilosophie, wohl aber für Gnosis erklären kann.

2. Begriff des Gnosticismus. Das Christenthum, obgleich in sich eine durchaus selbständige Erscheinung, hatte doch eben als diese geschichtliche Erscheinung ein inneres und äußeres Verhältniß zu den vorhandenen Religionen und mußte in Allen, in denen die Reflexion erwacht war, ein tieferes Nachdenken veranlassen über das Verhältniß desselben zum Juden- und Heidenthum. Man kann nun allerdings den Gnosticismus als diese erwachte Reflexion betrachten, die, wenn auch nicht für den Augenblick, zur festeren Stellung und Begründung des Christenthums diente, in jedem Fall durchaus nothwendig und unumgänglich war. Insofern ist eben darin zugleich die Nothwendigkeit des Gnosticismus enthalten, wenigstens ebendamit der Gedanke an die Zufälligkeit seiner Erscheinung entfernt. Was so auf den verschiedensten Punkten der christlichen Kirche, zum Theil ganz unabhängig von einander, hervortrat, muß irgend einen tiefern Grund in der Natur des christlichen Bewußtseyns haben. Es war dieß an und für sich dieselbige Aufgabe, welche die rechtgläubigsten Lehrer der Kirche nicht umgehen konnten. Nur so konnte man sich dessen erst vollständig bewußt werden, was man am Christenthum hatte, und die Nothwendigkeit des Untergangs jeder andern Religion an der christlichen erkennen. Die Hauptunterscheidung aber des kirchlich nicht anerkannten Gnosticismus war, daß in seinen Reflexionen sich das Verhältniß der drei Weltreligionsformen verwirrte, daß er die Bestandtheile von diesen allen theils nicht in ihrer Wahrheit, theils auch nicht in ihrer Unwahrheit richtig erkannte, daß alles vielmehr in eine trübe Vermischung gerieth, in der das wahre Verhältniß der

christlichen Religion zu den beiden andern keineswegs zur klaren und sicheren Erkenntniß kam. Die allen gnostischen Systemen gemeinschaftliche Aufgabe war die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Diese Frage beantworteten sie in metaphysischer, speculativer Weise; das Böse war ihnen nicht blos moralisch das wider Gottes Gebot laufende, sondern das von Gott getrennte Endliche und die Frage war mithin allgemeiner, wie das Endliche, aus dem Unendlichen hervorgegangen, wie der Abfall der Welt von Gott geschehen und wie die Rückkehr der Welt zu Gott zu bestimmen sey. Die Hauptfragen der speculativen Vernunft waren hierin enthalten, die Bestimmung, wie die Gottheit, um sich zu offenbaren, aus sich hervorgehe, wie aus ihr alles Materielle sey und wie Alles zu ihr zurückzukehren habe. Die Grundideen des Gnosticismus sind die höchsten Aufgaben der denkenden Vernunft, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, der Materie zum Geist, der materiellen Welt (ὕλη) zu ihrem Prinzip, Gedanken über die Schöpfung und das Uebel. Indem nun der Hauptzweck des Gnosticismus war, jeder der drei verschiedenen Religionen ihre bestimmte Stelle zuzuweisen und zwischen ihnen zu vermitteln in solcher Weise, daß jede an ihrer Stelle nothwendig erschien, war ihm die Materie das das Heidenthum repräsentirende Prinzip, der Demiurg der Weltschöpfer in der jüdischen Religion, Christus das erlösende Prinzip. Hierauf beruht die gnostische Unterscheidung aller Menschen, als *χοϊκοί* oder *ὑλικοί*, als *ψυχικοί* und *πνευματικοί*. In der ersten Kategorie ist die Naturreligion des Ethnicismus begriffen, ihr ist der Begriff einer göttlichen Weltschöpfung gänzlich fremd, ihre Götter sind die blinden Kräfte des regellos bewegten Chaos, Personificationen von Naturkräften. Das andere Element der Gnosis war der Demiurg, nach ihr der Judengott, der Weltschöpfer. Diese Vorstellung ist das den Werth des Judenthums Bestimmende im Gnosticismus. Die höchste Stufe nimmt nach der gnostischen Theorie das Christen-

thum ein. Es ist erst die Religion des Geistes und der Wahrheit, Christus ist das die Welt erlösende, die Welt zu Gott zurückführende Prinzip. Es macht dann weiter das Unterscheidende und Eigenthümliche der verschiedenen gnostischen Systeme aus, welche Stellung, welchen Einfluß auf ihre Philosopheme sie den verschiedenen philosophirenden Denkarten des Heidenthums geben. Da ist bald die griechische Religion mit ihren Theogonien, bald die orientalische Lichtreligion mit ihren gleich Strahlen von Gott ausgehenden Offenbarungen, bald insonderheit das indische Religionssystem mit seinen Emanationen, das persische von Ormuzd und Ahriman, wodurch sich die Gewalt der Materie erklärt. Der Gegensatz der idealen und realen Welt im pythagoräisch-platonischen System hatte nicht weniger hier seine große Bedeutung. Wie die letztere Lehre ihren offenbaren Zusammenhang mit der orientalischen Religionsphilosophie in sich hat, so alle gnostischen Systeme. Dieß Orientalische ist es, was den gnostischen Systemen diese bestimmte, eigenthümliche Färbung giebt. Von diesem Prinzip ausgehend, nach welchem das Selbstbewußtseyn Gottes in den Aionen sich aufgeht, konnte der Gnosticismus nun dem Judenthum nur eine untergeordnete Stelle anweisen. Der Demiurg, als Weltschöpfer, schließt sich nur äußerlich an die Aionen an und giebt der Welt nur solche Formen, die er selbst durch die Aionen empfing. Je tiefer die Reihe der Aionen herabsteigt, um so mehr verliert sich ihre Vollkommenheit, das dunkele Prinzip gewinnt Macht über das lichte, die Materie über den Geist. Aber je mehr, besonders in den Leiden der Sophia-Achamoth, das geistige Prinzip von dem materiellen überwältigt ist, um so mehr ringt es nach seiner Erlösung, welche die Rückkehr ist zu seinem Prinzip. An dieser Seite tritt dann das Christenthum in seine nothwendige Stelle. Gleichwie sich im Gnosticismus durch den Einfluß des Platonismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie, in Philo schon vor dem Christenthum, das Judenthum auf eine

höhere Stufe erhob, als dessen beschränkter Inhalt und Standpunkt in diesen Zusammenhang mitbrachte, und dieß der nächste Uebergang der Gnosis ins Christenthum war: so gewann die philonische Ansicht vom Logos erst im Christenthum einen Inhalt und eine Bedeutung, wodurch sich die Gnosis erst vollenden konnte. Nicht weniger vorbereitende Keime der Gnosis sind schon in der alexandrinischen Uebersetzung der LXX., in den Apocryphen, in den jüdischen Secten der Essener und Therapeuten zu finden, womit das alte Judenthum längst aus seiner Sphäre herausgetreten war. Es erklärt sich hieraus genugsam, wie bei diesen alexandrinischen Juden das Christenthum in einen Zusammenhang trat mit einer Denkart, welche sie für dasselbe im höchsten Grad empfänglich machte und dem speculativen Inhalt desselben die höchste Bedeutung gab. Diese innere speculative Umgestaltung, welche bereits mit dem Judenthum vorgegangen war, ist eine wesentliche Vorbereitung auf das Christenthum gewesen und kann in diesem Zusammenhang nicht hoch genug angeschlagen werden. Die Allegorie ist noch das einzige schwache Band, welches diese speculative Erkenntniß mit dem historisch gegebenen Judenthum und dessen heiligen Schriften verknüpft, drückt aber zugleich deutlich genug den Gegensatz aus, in welchem sie zu diesem stand. Je nachdem nun das Christenthum in das Element des geographisch verschiedenen Gnosticismus eintrat, modificirte es auch die Gestalt der Gnosis; in Aegypten und Alexandrien besonders hatte sie die überwiegend platonisch-jüdische Färbung, in Persien hatte sie die Gestalt des zoroastrischen Dualismus u. s. f. Sofern die Gnosis aber auf dem Gebiet des Christenthums stand, hatte sie an der heidnischen, jüdischen und christlichen Religion zugleich ihr Element, vereinigte sie in sich, indem sie jeder ihre nothwendige Stelle gab, und that dieses selbst in philosophirender Weise mit allen den Unvollkommenheiten, welche dem Anfang und insonderheit dem Standpunkt der Unmittelbarkeit und der Form der

Vorstellung, der Phantasie u. s. f. ankleben und aus dem Standpunkt der christlichen Kirche vollends als verwerflich erscheinen mußten.

3. Hauptgestalten des Gnosticismus. Man hat erst in neuerer Zeit angefangen und versucht, einige Ordnung in die ungeordneten Massen der Gnosis zu bringen, womit man sich früher begnügte; man hat nach einer Eintheilung derselben gefragt. Dieß ist ein wesentliches Bedürfniß der Wissenschaft, welche, was dem denkenden Bewußtseyn entsprungen, nicht gedankenlos und atomistisch gleichgültig neben einander liegen lassen darf. Es muß sich auch in diesen Massen ein System von Stufen, die über einander sind, eine Entwickelung, ein Fortschritt zur Wahrheit entdecken lassen. Am gründlichsten hat Baur diesen Punkt in seinem Werk über die Gnosis behandelt; doch bleibt seine Polemik gegen die gewöhnlichen Eintheilungen besser und genügender, als die von ihm selbst aufgestellte Eintheilung. An der Eintheilung, in welche man die verschiedenen gnostischen Systeme hineinstellt, zeigt sich, ob der Begriff der Gnosis selbst richtig, nicht nur in sich selbst oder abstract, sondern auch geschichtlich richtig aufgefaßt sey, und so kann eigentlich nur der concrete Begriff der Gnosis das Prinzip einer richtigen Eintheilung seyn. Aber welchen geschichtlichen Inhalt der Begriff habe, so muß er doch der logische und die Eintheilung somit die der innern Gedankenentwickelung angemessene seyn. Es kann also nicht blos darum zu thun seyn, allgemeine Kategorien willkührlich aufzugreifen, um darin als in bestimmte Fächer die gnostischen Systeme unterzubringen oder Abtheilungen zu machen, um sie zu classificiren und sie in diese Classen einzureihen, sondern sie auch als die den innern Werth nach verschiedenen einander begriffsmäßig unterzuordnen. Die treffendsten Einwendungen hat Baur gegen die ganz unbestimmte und wenig ausreichende Eintheilung in judaisirende und antijüdische Gnostiker gemacht. Es giebt auch eine gnostische Denkart,

welche nicht mit der judaisirenden zusammenfällt und doch auch dem Judenthum nicht in allen Beziehungen feindselig gegenüber steht. Das Verhältniß der Gnostiker zu dem Heidenthum ist dabei ganz unberücksichtigt geblieben. Nicht weniger ungenügend ist die geographische Eintheilung, in die ägyptische, syrische und die marcionitische Schule. Im Wesentlichen hat auch Matter diese Eintheilung beibehalten. Von solcher Eintheilung sagt Baur mit Recht, daß sie einer ganz äußerlichen Betrachtungsweise angehöre, welche von dem innern und tiefern Zusammenhange dieser Erscheinungen ganz abstrahirt. Man muß das anerkennen und davon mit Baur ausgehen, daß in den drei allen gnostischen Systemen gemeinsamen Gedanken der Materie, des Demiurg und Christus die drei geschichtlich vorliegenden Religionen, das Heidenthum, Judenthum und Christenthum, dargestellt und gleichsam repräsentirt sind. Jedes gnostische System sucht durch diese Formen und das verschiedene Verhältniß, in welchem es sie zu einander erblickt, den Begriff der Religion zu finden. Hiernach kann nur die Eintheilung aller gnostischen Denkarten die richtige seyn, welche dem Verhältniß folgt, in welches diese drei Religionsformen darin zu einander gestellt sind. In allen gnostischen Schulen ist das Christenthum als die absolute Religion betrachtet; aber das Verhältniß, worin es zu den beiden andern Religionen gestellt wird, ist ein verschiedenes. Hiernach wäre nun, nach Baur, zu unterscheiden: 1. die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis; 2. die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis und 3. die das Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis. So scharfsinnig und geistreich diese Eintheilung nicht nur aufgestellt und deducirt, sondern auch durchgeführt ist, und so wenig man zweifeln kann, es lasse sich die gnostische Gedankenmasse füglich in diese Kategorien einreihen, so kann man doch

auch nicht verkennen, daß die Eintheilung noch sehr formal und dem concreten Begriff, der ebenso sehr sich und seiner logischen Natur als der geschichtlichen Masse genügen muß, unangemessen ist. Man sieht in dieser Eintheilung keinen logischen Fortschritt, wie er doch in der nothwendigen Unter- und Ueberordnung der gnostischen Systeme in ihrem Verhältniß zu einander an sich vorhanden ist, sondern das Syncretistische und Formalhistorische der alten Ansicht kommt darin wieder zum Vorschein, daß allen diesen gnostischen Vorstellungen, in welches Verhältniß sie auch das Christliche zum Heidnischen und Jüdischen stellen, ein gleicher Werth beigelegt wird. Wenn man daher im Wesentlichen der Eintheilung beipflichten muß, darum, weil darin zuerst eine wirklich umfassende Uebersicht und Würdigung der gnostischen Systeme in Bezug auf ihr Verhältniß zu den drei Religionen enthalten ist, so kann den Mängeln derselben doch nur durch folgende Stellung der Eintheilung aller gnostischen Systeme abgeholfen werden. 1. Die das Heidnische und Jüdische unmittelbar ausschließende Form der Gnosis, 2. die das Christliche durch das Jüdische und Heidnische vermittelnde Form der Gnosis, und 3. die das Heidenthum ausschließende und das Judenthum in seiner Wahrheit und Offenbarung anerkennende, durch beides aber den Uebergang in die kirchliche Gnosis bahnende Form. Abstract ist jede Eintheilung, so lange sie nicht mit dem geschichtlichen Stoff erfüllt ist; aber die Wahrheit der Eintheilung muß sich alsdann darin zeigen, daß sie mit diesem und dieser mit ihr in eins zusammenfällt. Indeß kann hier nicht die Absicht seyn, das ganze Material der gnostischen Lehre im Einzelnen zu erschöpfen, sondern nur in einer Uebersicht unter die angegebenen Gesichtspunkte zu stellen.

1) Die das Heidnische und Jüdische unmittelbar ausschließende Gnosis. In diese Kategorie gehört Marcion mit seiner Schule. Von ihm ist schon früher gehandelt

worden als einem heftigen Feinde des Judaismus. Er stimmte mit Cerdon so sehr überein, daß manche Kirchenlehrer ihn nur zum Nachtreter von diesem machen. Er hat aber die cerdonische Lehre durchaus selbständig verarbeitet. Den übrigen Gnostikern fremd, lebte er von Jugend auf schon in christlichen Gedanken und war ihm die höchste durchaus speculative Aufgabe des Nachdenkens, das Christenthum als die absolute in sich durchaus selbständige Religion zu begreifen. Daß sein Standpunkt vorzugsweise der practische gewesen wäre, ist ihm nur angedichtet. Den Demiurg unterschied er als den Judengott einerseits von dem höchsten Gott, andrerseits von dem die Materie beherrschenden Satan. Alles, was im Alten Testament oft nur an der Seite der menschlichen Vorstellung und Darstellung liegt, übertrug er als eine Unvollkommenheit auf den jüdischen Gott. Das Judenthum hat sich, nach Marcion, mit dem Demiurg als Weltschöpfer und Gesetzgeber begnügen müssen; den wahren Gott hingegen kennt es nicht. Da Marcion nun die Natur für ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk hielt, als das Gesetz, jene vielmehr nur für das Werk dessen hielt, der der Weltschöpfer ist, so kann auch die Natur nicht den wahren Gott offenbaren und ist der Gott des Heidenthums nicht minder der unwahre. Marcion zerriß in dieser Weise allen geschichtlichen Zusammenhang des Christenthums mit der vorchristlichen Zeit; der Gott des Christen tritt so bei Marcion, nach Tertullians Ausdruck, plötzlich hervor; Heidenthum und Judenthum haben von ihm auch nicht die leiseste Ahnung gehabt. Selbst das Evangelium, welches Marcion hatte und seinen Grundsätzen gemäß eingerichtet hatte, bezweckte den schärfsten Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums durchzuführen. Dem Gott des Gesetzes setzte Marcion in seinem Antinomismus den Gott der Liebe aufs strengste entgegen. Ihn aber, den wahren Gott, hat Christus erst der Welt geoffenbart und in Christo selbst stellt sich dar die höchste lenitas et man-

suetudo. Seine Vorstellungen von dem Weltschöpfer im Alten Bunde trug Marcion selbst auf den daselbst verheißenen Christus über; er ist so streng, leidenschaftlich und von so kriegerischem Geiste beseelt, als jener Demiurg. Diese Kluft, welche Marcion zwischen dem Judenthum und Heidenthum einerseits und dem Christenthum andrerseits befestigte, und diese Strenge, womit er alle historische Beziehung von diesem auf jene aufhob, trieb ihn denn nothwendig in das Extrem, welches in Marcions Lehre der Doketismus ist: denn was konnte ein Christus so ohne alle Beziehung auf Natur und Geschichte anders seyn, als ein Phantasma; er konnte nur so von dem Demiurg ganz unabhängig seyn, daß er auch keinen materiellen, natürlichen Leib hatte; sein Geborenwerden, Leiden und Sterben, es ist alles nur Schein; bitter drückt Tertullian dieß als Marcions Lehre so aus: mendacio passus est, ut phantasma. Diese Form des Gnosticismus, welche der Doketismus ist, war dem Marcion mit mehreren anderen Gnostikern, mit Basilides, Valentinus u. A. gemeinsam. Die Hauptidee ist, daß nur so der Geist sich in seiner Wahrheit behaupte, wenn er von aller Materie unabhängig ist; diese Naturfreiheit des Geistes oder daß er naturfrei ist, bestimmten sie als Naturlosigkeit. Und ist der Erlöser nicht so der von aller Materie freie, wie soll er der Erlöser seyn; er ist so selbst noch der Erlösung bedürftig. Der Doketismus hat so die Bedeutung im Gnosticismus, die Bedingung der erlösenden Thätigkeit Christi zu seyn. Ist nun andererseits die sichtbare Gestalt des Erlösers ebenso nothwendig dazu, so hat sie doch nichts wirklich Materielles an ihr, ist nur Schein; so wurde die Erscheinung Christi in der Welt auf den Schein reducirt, der historische Christus ist im Gnosticismus in den bildlichen aufgelöst, und der doketische Christus nur die in die Sinnenwelt hineinschimmernde Idee der Erlösung. Schloß Marcion selbst das Geborenwerden des Erlösers aus, so hing auch damit seine rigoristische Ansicht der Ehe zusammen, als Verun=

reinigung des Geistes durch das Naturleben, wie denn in den marcionitischen Gemeinden alle Ehen verbannt und Verehelichte nur unter der Bedingung der strengsten Enthaltsamkeit zugelassen waren. Es hängt damit weiter zusammen die Herbigkeit der marcionitischen Sittenlehre, die Scheu vor allen Lebensgenüssen, die Nothwendigkeit, alle Leiden des Lebens zu tragen, welche durch den Einfluß des Demiurgos über diejenigen kommen, welche sich von der Materie immer freier zu machen suchen. — Fragt man nun noch, in welches affirmative Verhältniß Marcion das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum stellte, oder ob er es etwa ganz nur bei diesem negativen Verhältniß bewenden ließ, so daß ihm etwa jede dieser beiden Religionen nur etwas ganz anderes als die christliche, und diese von jenen von Grund aus verschieden war, ohne zu sagen, was jene denn in sich selbst und in ihrem Verhältniß zum Christenthum seyen: so erhält man auch das nöthige Licht über die Lehre Marcions von den höchsten Prinzipien, oder der neben Gott gleich ewigen Materie. Hätte Marcion, wie früher auf unsichere Versicherung wohl geglaubt worden, drei Prinzipien unterschieden, die Materie, den Demiurg und den höchsten Gott, so wäre wenigstens die Stellung und Unterordnung der drei Religionen dadurch erklärt. Allein auf Tertullians Autorität, der für die Lehre Marcions immer die Hauptquelle bleibt, ist nicht anzunehmen, daß Marcion dem Demiurg diese Bedeutung und Stellung gegeben hätte in der Mitte zwischen den beiden andern Prinzipien. Es bleibt also bei zwei gleich ewigen Grundwesen, und der Demiurg ist nur als Weltschöpfer das dem guten Gott feindselig Widerstrebende und fällt somit mit dem bösen Prinzip in eins zusammen; die Unterscheidung der Materie und des Demiurg ist sodann nur die zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren. So ist es eigentlich eine dualistische Ansicht, in der Marcion sich befestigt hatte; in diesem Dualismus stand ihm Heidenthum und Judenthum auf der einen,

das Christenthum auf der andern Seite und dieses nur in der schärfsten Opposition gegen jene beiden, und dieser Gegensatz war ihm eben der des wahren Gottes und des Weltschöpfers. Der wahre Gott ist bis auf Christum völlig unbekannt gewesen; die wahre Religion fängt mit Christo, ohne alle Vorbereitung, ganz von vorne an. Marcions Standpunkt ist somit ganz nur der in der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns mit der absoluten Abstraction von aller Objectivität und Geschichte. Mit diesem Standpunkt imponirte er um so mehr, als er in sich selbst Verführerisches genug hatte, zumal für die damalige Zeit. Die Zahl seiner Anhänger muß bedeutend gewesen seyn, wie es die seiner Gegner war; es gab nach seinem Tode noch viele marcionitische Bischöfe. Sein Zweck, das Christenthum vom Judenthum aufs schärffste abzulösen, fand seine Nothwendigkeit in seiner Zeit, wiewohl er eben dadurch über die Grenzlinie der Wahrheit hinausgerieth. Denn durch diesen Eifer, womit er alles ausmerzen wollte, was noch als jüdisches Ueberbleibsel zwischen dem Urchristenthum und der damaligen Gestalt des Christenthums in der Kirche, seiner Ueberzeugung nach, in der Mitte lag und diesem anklebte, kam er auch mit diesem in den heftigsten Widerspruch. Die Einseitigkeit seines absolut subjectiven Standpunkts ergänzt sich durch den der übrigen, zum Theil schon früheren, Gnostiker.

2) Die das Christliche durch das Jüdische und Heidnische vermittelnde Form der Gnosis. Die Emanation war der Hauptgedanke in diesem System. Gott an sich und in seiner Unmittelbarkeit ist der Ungrund, das Ungründliche und deshalb auch Unergründliche (βυϑὸς), das ganz prädicatlose Wesen, der verborgene, in sich selbst verschlossene Gott. In dieser Unbestimmtheit Gottes aber blieb der Gnosticismus nicht stehen, sondern erkannte ihn auch als den sich durch Selbstbestimmung oder Selbstbegriff offenbarenden, welches die πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ sey; dieß ist das ebenso nothwendige Of-

fenbarwerden Gottes, welches als νοῦς oder λόγος hypostasirt erscheint. Die Aionen sind die in solcher Selbstoffenbarung aus dem Ungrunde hervorgehenden Eigenschaften und Kräfte Gottes; sie sind die Prinzipien der Individualisation alles Lebens, der Ursprung der sinnlichen Welt. Dieß ist, was gewöhnlich als die Emanationslehre des Gnosticismus vorgestellt wird. Durch die aus der Geisterwelt sich fortbewegende Lebensentwickelung ist das an sich Todte und Wesenlose begrenzt, es ist das an sich Finstre, die ὕλη, die Materie, das Leere, das Chaos, nichts an sich Seyendes, sondern allein durch sein Verhältniß zum Licht und Wesen. Das Prinzip dieser niedern Welt ist aber nicht das der Geisterwelt oder Aionenwelt, sondern der Demiurgos, einer der Aionen oder Engel oder Ideen. Von ihm ist die Welt geschaffen, den Juden das Gesetz gegeben. In der Person Jesu Christi hingegen ist der höchste Aion erschienen, der mehr ist als alle Engel und der Demiurgos. Das Menschliche und Göttliche in Christus anerkennend, war nun diese Lehre über das Verhältniß von beiden verschieden. Einige bekannten sie hier zum bestimmtesten Realismus, setzten erst das eine dem andern in ihm entgegen und ließen es in die Einheit gehen, so, daß Christus oder das Göttliche sich bei der Taufe Jesu mit ihm, dem Menschen, vereinigte. Andere bestimmten das Erscheinende, menschliche Wesen an Christus nur als den Schein und die in solchem Doketismus Befangenen leugneten die ganze erscheinende, sinnliche und irdische Seite seines Daseyns gänzlich. Es war natürlich, daß sie mit diesen Prinzipien zu den heiligen Schriften kommend, diese auch nur nach jenen auslegen konnten und die Uebereinstimmung derselben mit dem Inhalt der christlichen Offenbarungsurkunden nachzuweisen suchten. Sie gingen dabei von dem Grundsatz aus, daß das Psychische und Pneumatische, die Vorstellung und der Begriff wohl zu unterscheiden sey; wobei die Gnostiker sich an die Vorstellungsweisen des Glaubens in der Bibel nicht für

gebunden, sondern für berechtigt hielten, darüber hinaus zu gehen, welches dann in verschiedenen Beziehungen mit eben soviel Vortheilen als Nachtheilen verknüpft war, je nachdem der Inhalt ihrer Philosopheme dem Inhalt und Geiste der Schrift entsprach, oder nicht. In jedem Fall hat der Gnosticismus das große Verdienst, der fleischlichen Denkart und Auslegung gegenüber, wie sie unter den jüdisch Gesinnten herrschend war, eine geistige und ideenreiche Betrachtung des christlichen Glaubensinhalts bewirkt zu haben, und auch in sofern war die Erscheinung desselben nothwendig. Ueberdem haben diese Gnostiker das Vorzügliche, das Christenthum nicht als eine einzelne, isolirte Erscheinung und Offenbarung Gottes, sondern es in dem Zusammenhange mit allem, was als Erscheinung der absoluten Religion in irgend einem Maaß bis dahin sich gezeigt hatte, aufgefaßt und so eine freiere und tiefere theologische Erkenntniß herbeigeführt zu haben.

Nach der verschiedenen Persönlichkeit und dem übrigen Zusammenhang, besonders aber nach dem verschiedenen Geiste der mehr syrischen oder alexandrinischen Gnosis, von denen die erstere mehr das rein Orientalische, die andere mehr das Hellenische und Platonische sich aneignete, dem Einfluß des Parsismus insonderheit in die erstere, modificirte sich der Gnosticismus mannigfaltig. Durch diese Momente zusammen ist der Unterschied in den Lehren des einen oder andern Gnostikers bestimmt. Zu beklagen ist, daß wir fast alle Nachrichten von ihren Lehren nur aus dem Munde ihrer erklärtesten Feinde, der Kirchenlehrer, haben, welche sie sämmtlich nur als arge Ketzer betrachten und verwerfen. Im Allgemeinen hatte Saturninus, einer der ersten Gnostiker, der ohngefähr in den Jahren 117—138 lebte, die bereits bezeichnete Theorie über den höchsten Gott, den Demiurgos, die Emanation und den Dualismus. Er lehrte dabei, daß der Mensch von sieben Engeln aus der ewigen Materie geschaffen worden, daß dann der Satan noch eine eigene Gattung,

die Bösen, erschaffen habe und Christus das Reich desselben zu zerstören gekommen sey. An der Spitze jener Sterngeister, von denen die Welt ihren Ursprung hat, steht der Judengott. Indem aus dem Reich des Lichts einige Strahlen in das Reich der Finsterniß fallen, entsteht in diesem die Sehnsucht nach dem Licht. Aus Erbarmen sendet der höchste Gott einen Funken des göttlichen Lichts und Lebens in diese Welt und so entsteht der Mensch. Endlich sandte Gott auch seinen Aion νοῦς in die Welt, um dem Reich des Lichts die Herrschaft über das der Finsterniß zuzuwenden. Am räthselreichsten und geheimnißvollsten war die Theorie des Basilides. Nach seiner Lehre brachte Gott sieben Aionen aus sich hervor; mit ihm selbst, als dem achten, sind sie die glückliche Acht. Nach Irenäus, Pater, Nus, Logos, Phronesis, Sophia, Dynamis, nach Clemens von Alex. gehörten noch dazu Justitia, Pax. Diese Ogdoas ist das Prinzip alles Daseyns. Aus der Vermischung des Lichts mit der Finsterniß entstand die Welt, in der sich das Licht von der Finsterniß, das Gute vom Bösen befreien soll, um so, von dem Fremdartigen geläutert, zum Urquell seines Daseyns zurückzukehren. In der ganzen Natur ist nur Ein Prinzip des Lebens, nur auf den verschiedenen Stufen des Daseyns gehemmter oder freier; dieser der Natur inwohnende Geist, die Naturseele, ist ganz noch gefangen in der Materie, im Stein ganz gebunden, sich bewegend in der Pflanze, im Thier lebendig, in dem Menschen frei; mittelst dieser Naturseele ist sich alles Daseyn verwandt und ist daher auch ein Gegenstand des göttlichen Willens. In dem Menschen ist alles Daseyn concentrirt und er hat die ganze Natur mit allen ihren Bestimmungen und Eigenschaften an ihm. In diesem System ist der Archon das Prinzip der Bewegung und Entwickelung; er diente dem höchsten Gott und dessen unendlicher Vorsehung in der Leitung der Welt und der alttestamentlichen Religion und wurde von dem jüdischen Volk für den höchsten Gott selbst gehalten. Das Werkzeug der Erlösung der

Welt durch Gott war der Mensch Jesus, bei dessen Taufe der höchste Aion sich mit dem Menschen vereinigte. Auf das sinnliche Leiden und Sterben Christi legte er gar keinen Werth; in dem Dienst Gottes zu leiden war größer. Viel schwieriger und dunkler ist das System von Valentinus. Er lebte zu Alexandrien und Rom. Nach Mosheim commentarii p. 373. und Walch Ketzerhist. 1. 335. ging sein System von dem Gedanken des Pleroma aus, in welchem reinsten Lichtraum der Gottheit dreißig Aionen wohnten, 15 männliche und 15 weibliche. Gott ist nach ihm der an sich verborgene, der Abgrund (βυθὸς); in der Entfaltung der Kräfte und Aionen hat er sich aber auch geoffenbart. Dieses ist dadurch geschehen, daß Gott sich selbst bestimmt, alle Bestimmung aber ist Beschränkung, die göttliche Offenbarung ist Selbstbegrenzung, wie alles Daseyn Begrenzung ist. Dieß ist die Idee des Horos (ὅρος) in dem System des Valentinus. Durch Vermischung der Weltseele mit der Materie ist alles lebendige Daseyn. Werkzeug des höchsten Gottes für die Welt der Seele und Materie ist der Demiurgos, er ist der Ursprung der menschlichen Seele. Das Prinzip der Entzweiung, der Zerstörung ist aber Satan. Der aber auf allen Stufen des Daseyns das Hemmende und mit sich Gespannte und Entzweite aufhebt und den Frieden des Pleroma geltend macht, ist der Soter, der Logos. Durch ihn ins Pleroma erhoben wird der Geist, in der niedern Sphäre an das Organon der ψυχὴ oder Seele gebunden, und auf das Zeitliche und Irdische beschränkt, nur als Verstand und Reflexion thätig, sich freier bewegen und zur vollen und wahren Begeisterung durch die Sophia gelangen. Alles bis herab zur Grenze der niedrigsten Stufe des materiellen Daseyns hat die Bestimmung, von dem göttlichen Prinzip berührt und auf eine höhere Stufe erhoben zu werden. Durch diesen Einfluß und diese Aufhebung nur kann das Reich der ὕλη vernichtet werden. Damit der Soter sein Werk auf Erden vollbringen konnte, erhielt er einen durch den

Demiurgos aus ätherischen Elementen geschaffenen Körper und so ging die Psyche des Heilands mit jenem ätherischen Leibe durch die Maria hindurch, als einen Kanal, ohne von ihr den irdischen Stoff des Leibes anzunehmen. In dieser Herkunft des Messias dem Leibe nach ist seine Macht über die Natur begründet. Der Christ aber verband sich mit ihm erst bei der Taufe. An dieser Seite knüpft nun Valentinus seine christlichen Ideen an. Es ist die Bestimmung aller menschlichen Seelen, durch den Soter erlöst die Kraft zum Eingang in das Pleroma oder die Geisterwelt zu empfangen, wo jede Psyche ihren Engel hat, und also in diese himmlische Gemeinschaft (συζυγία) zu gelangen. Der Unterschied aber unter den Christen ist der von Paulus gemachte zwischen den psychischen und pneumatischen, jene bleiben an der Vorstellung und im Autoritätsglauben hängen, zum Begriff der Wahrheit gelangen sie nicht. Die Metaphysik des Valentinus und das damit für ihn identische Christenthum desselben wurde in mehr oder weniger gleicher Weise behauptet von den kleineren Secten des Ptolemäus, Heracleon, Colarbasus, Carpocrates, Prodicus, Marcus, Bardesanes und Andern. Der letztgenannte hatte durch seinen Aufenthalt in Indien unmittelbar aus der Quelle der Gymnosophisten geschöpft. Er unterschied sich von den andern gnostischen Lehrern besonders dadurch, daß nach ihm die Welt nicht von dem bösen, sondern vielmehr von dem guten Prinzip geschaffen war; darum war ihm aber der Dualismus des Gnosticismus nicht fremd. Dabei zeichnete er sich durch ein bestimmtes Festhalten der sittlichen Freiheit aus. Carpocrates hingegen, noch unter Hadrian zu Anfang des 2. Jahrhunderts zu Alexandria lebend, und sein Sohn Epiphanes, mit platonischen Ideen vertraut, hat in seinem strengen Gegensatz gegen den Mosaismus und Judengott diese Seite besonders polemisch behandelt. Die Ophiten, welche gleichfalls christliche Ideen mit valentinianischer Metaphysik vereinigten, haben ihren Namen von dem Schlangen-

geist, wie sie den bösen Geist nannten und über den sie besonders weitläuftig sich in ihren Lehren verbreiteten. Darin war die erste Sünde als die nothwendige Bedingung des Bewußtseyns in dem Menschen bestimmt und es ist hieraus begreiflich, wie sie die Schlange selbst als Symbol und Organ der Weltseele betrachten und verehren konnten. Die Schlange war ihnen ἀρχὴ γνώσεως, die incarnirte Weisheit. — Mit den idealistisch-gnostischen Systemen durchaus verwandt, aber auch in andern Beziehungen davon unterschieden, zeigt sich der Manichäismus. In diesem trat der Idealismus des Orients viel bestimmter und universeller hervor als im Gnosticismus, und das christliche Element erscheint darin fast nur symbolisch. Der Manichäismus ist auch nach der jüdischen und platonischen Seite hin freier und selbständiger, wenigstens unabhängiger, und es sind besonders diejenigen unter den Gnostikern, welche sich strenger als die übrigen an die alte orientalische Religionsphilosophie anschließen, mit denen die Manichäer am meisten harmonirten. Mani oder Manes starb ohngefähr im Jahre 277, und seine eigenthümliche Lehre fällt erst in die Mitte des 3. Jahrhunderts. Von ihr entsteht eine gar verschiedene Vorstellung, je nachdem man sich mehr an die orientalische oder an die griechische Quelle hält. Eine Hauptschrift ist das Werk von Baur: das manichäische Religionssystem. Mani, in der zoroastrischen Religion geboren, ein Perser, trat erst in späteren Jahren zum Christenthum über und wurde Presbyter einer Christengemeinde, er führte die persischen Ideen von Ormuzd und Ahriman in die christliche Denkart ein und konnte in seinen Umgebungen und den vorhandenen Umständen Veranlassung finden, die christlichen Ideen mit den persischen zu parallelisiren und zu identificiren, die innere und wesentliche Einheit beider darzuthun. Er hielt sich unstreitig in dieser Beziehung vornemlich für den verheißenen Paraclet; das reinigende Prinzip im Christenthum wollte er seyn und dasselbe von seinem Zusammenhang mit dem

Judaismus gänzlich losmachen, welches von Ahriman stamme. Das manichäische System ist dualistisch im strengsten Sinn; der gute und böse Gott sind darin als das Licht und die Finsterniß, als Ormuzd und Ahriman, einander aufs strengste entgegengesetzt. Das Reich beider besteht ursprünglich und absolut getrennt. Allein es fiel ein Schimmer des Lichts hinüber in das Reich der Finsterniß, und so entstand in diesem die Sehnsucht nach dem Licht in jenem. Durch diesen Abglanz ist der Urmensch geworden. Auf diese erste Emanation folgt, da der Urmensch überwunden ward durch die Mächte der Finsterniß, eine zweite, die des lebendigen Geistes. An diesen Satz knüpfte sich die Lehre von Christus an. Das Bild jenes Urmenschen, der Mensch durch die Mächte der Finsterniß zum Bösen verführt, wird durch Christum von dieser finstern Welt völlig erlöset. Der Sonnengeist kleidet sich in den Schein eines sinnlichen Körpers. Nur, da Mani vom absoluten Dualismus ausgeht, ist der Zweck und das Ziel der Erlösung nicht die Versöhnung, sondern die völlige Scheidung des Lichtreichs von der Finsterniß, welche Abtrennung die völlige Machtlosigkeit des letztern ist. Hier fehlt also die Rückkehr des Geistes aus der Entzweiung in die Einheit mit sich. Mit Marcion stimmte er in der Annahme der Accommodationslehre überein, er hielt die Vorstellungen des Neuen Testaments nicht nur für verfälscht, sondern nur für Hüllen der reinen Wahrheit, für die die Welt damals noch nicht empfänglich war. Die Lehre des Paraclet erst kann in die innere Wahrheit einweihen. So ging der Manichäismus besonders darauf aus, die Gedankenmäßigkeit, die Vernunftgemäßheit des Christenthums zu behaupten, wie Augustinus ausdrücklich bezeugt, obgleich er daraus den Manichäern einen Vorwurf macht aus dem Grunde, daß sie ja Manis Offenbarungen blindlings angenommen. Mani wurde von seinen Anhängern als der Paraclet, d. i. nicht als der heilige Geist, sondern als Christus selbst anerkannt; er war das Haupt von

12 Aposteln, welche er neben sich einsetzte. Die ganze Masse der Christen unterschied er in Auditores und Electi. Der große Gedanke im Manichäismus war, daß auch die Natur in dieser Lehre vom Geist in Betrachtung kam und in den Gesichtspunkt der Religion gestellt ward; das Falsche, daß darin das Christenthum dem Heidenthum so nahe gerückt ist, daß es von diesem kaum unterschieden wird. Es ist darin der heidnischen Religion nur eine christliche Färbung gegeben. Er enthält in sofern die äußerste Abweichung vom christlichen Glauben. An diesem Punkte geht der Gnosticismus über sich selbst hinaus, und daher muß es wohl kommen, daß, wie auch immer noch der Manichäismus dem Gnosticismus angehöre, man ihn ebenso oft auch davon unterschieden hat. Denn dieß war wenigstens bis dahin das allen Gnostikern Gemeinsame, daß das Christenthum in seinem eigenthümlichen und höchsten Werth von ihnen anerkannt war. Den höchsten Werth legte ihm auch noch der Manichäismus bei, aber nicht den eigenthümlichen oder den in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit. Der Manichäismus steht schon in einem nur ganz äußerlichen Verhältniß zum Christenthum. In einem gar feindseligen Verhältniß steht er vollends zum Alten Testament. Beiden Seiten nun der Identificirung von Heidenthum und Christenthum und der Polemik gegen das Alte Testament trat endlich nun die dritte Seite des Gnosticismus entschieden gegenüber.

3) Die das Heidenthum ausschließende und das Judenthum in seiner Wahrheit anerkennende Gnosis. Dieser Standpunkt ist in den romano-clementinischen Homilien repräsentirt. Unter Clemens Rom. Namen ist diese nur noch unvollständig vorhandene Schrift, welche auch Recognitiones oder *ἀναγνωρισμοι* heißt, in Umlauf gesetzt, um unter dem Schilde eines apostolischen Vaters die mancherlei theils dogmatischen, theils hierarchischen Expectorationen desto scheinbarer unterzubringen. Die zuletzt angegebene Seite der pseudo-

clementinischen Homilien deutet bestimmt genug die Zeit ihres Ursprungs an, wo man sich schon mit dergleichen hierarchischen Plänen beschäftigte, nämlich das Ende des 3. Jahrhunderts. Ebenso gehört es auch nur zur Einkleidung, daß der gleichsam mythischen Person des Simon Magus alle die zu bekämpfenden Grundsätze zugeschrieben sind, insonderheit aber die marcionitische antijüdische Ansicht, auf deren Widerlegung alles in diesen Homilien berechnet zu seyn scheint. Dabei zeigt die Auskunft, welche hier getroffen wird, die marcionitischen Einwendungen gegen den jüdischen Gott zu widerlegen, zugleich den gnostischen Standpunkt dieser Homilien. Denn es kommen merkwürdige kritische Zweifel vor an der Aechtheit solcher prophetischen, besonders mosaischen Gottesbeschreibungen, welche als des wahren Gottes unwerth erscheinen; es wird geradezu gesagt, daß diese nicht von prophetischer Hand herkommen, das mosaische Gesetz selbst sich mündlich überliefert habe. Hiermit bleibt der Verfasser nicht minder in einem Widerspruch stehen gegen das Alte Testament, obgleich er den Inhalt zu retten sucht und die Dissonanz nur auf die Seite der Schrift und Darstellung legt. Dabei hält er in Opposition gegen das Heidenthum die monotheistische Weltansicht durchaus fest, wie z. B. in der Erklärung vom Ursprung des Bösen. Andererseits besteht er auf der Idee Gottes als des Weltschöpfers selbst, durchaus gegen Marcion. Aber in der Entwickelung, wie Alles von dem guten Gott als Schöpfer ausströmt, verhält der Verfasser sich wieder ganz gnostisch und phantastisch. Dagegen wird nun wieder auf die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen ein Werth gelegt, wie er dem Alten Testament angemessen und im Widerspruch mit dem gnostischen System ist. Das Heidenthum wird als Polytheismus und ebendeshalb falsche Religion verworfen, das Judenthum wegen seines Monotheismus als die wahre und absolute Religion vorgestellt. Das Heidenthum ist besonders verwerflich wegen seiner Unsittlichkeit. Hinter den Mythen stecken

die Dämonen. Weil aber auch das Heidenthum vielfältig mit dem Judenthum in Berührung und Vermischung gekommen, so ist die Nothwendigkeit entstanden, es davon wieder zu reinigen, und diese Reinigung des Judenthums ist das Christenthum, die absolute und vollkommene Religion. Hieraus geht in den Clementinen hervor einerseits die Behauptung der Identität des Juden- und Christenthums, andererseits der höhere Rang des letzteren über das erstere. Der reine von Gott geschaffene Adam ist derselbe in dem ersten und zweiten. Die sittlichen Gebote im Alten und Neuen Bunde sind dieselbigen. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium ist schon im Alten Bunde aufgehoben. Die Verdunkelung der Wahrheit aber durch Sünde machte die Erscheinung des wahren Propheten nothwendig; durch ihn sind neue geistige und sittliche Kräfte in die Menschheit gekommen. Aus der Anerkennung des Judaismus als der wahren Religion, ist es, daß in den Clementinen der Prophetismus so hoch gestellt und der erste Mensch d. i. Adam und Christus selbst als der Prophet betrachtet ist. Der ganze Standpunkt der Pseudoclementinen ist durch dieses alles ein solcher, den man im Vergleich mit allen andern gnostischen Denkarten, der abstracten des Marcion und den vermittelnden der übrigen, als den dem reinchristlichen noch am nächsten kommenden bezeichnen kann. Diese Ansicht hat das Wahre, daß ihr der Judaismus selbst die wesentliche Vermittelung des Christenthums ist. Der heidnische Standpunkt ist ein materieller, der des Marcion ein formeller, der höhere über beiden ist der der Clementinen und führt unmittelbar in die kirchliche Gnosis selbst hinüber, wie das schon die anerkennende Würdigung des Prophetismus und die sittliche Seite der Religion mit sich brachte. Auch den Clementinen ist die Gnosis das Höchste, und ist sie darin noch nicht gereinigt von allen Eigenthümlichkeiten des häretischen Gnosticismus, so steht sie doch schon bedeutend über diesem.

II. Die kirchliche Gnosis. Sie hatte ihren Hauptsitz zu Alexandrien, wo sich von langer Zeit her der Orient und Occident berührte, die substanzielle orientalische Anschauung mit der occidentalischen Form sich vereinigte. In ihr zeigt sich das Orientalische und Hellenische zusammengeflossen, und von der bestimmten Denkart im Geiste Platos hat diese christliche Religionsphilosophie auch ihren Namen des Neoplatonismus. Auf dem Wege des Gedankens und Geistes war diese Einheit von Platonismus und Christianismus entstanden, und theologisch ist diese ganze Bewegung, d. h. hinausgehend über die bloße Vorstellung des christlichen Glaubensinhalts. Nur aus diesem Gesichtspunkte kann sie richtig gewürdigt werden: nicht etwa aber war es auf eine neue Form der Religion oder des Glaubens abgesehen, sondern nur auf die gedankenmäßige Erkenntniß der im Platonismus und Christianismus liegenden Grundideen. Der Geist beruhigt sich jetzt nicht mehr mit der bloßen Vorstellung des Ueberlieferten, sondern sich darin suchend weiß er alles nur als des Denkens Macht und Erzeugniß. Von der Seite des Inhalts gehört schon Philo, der Jude, in diese Reihe; seine Lehre ist der Uebergang des Hellenischen in das Geoffenbarte, oder vielmehr der Eingang der Offenbarungsreligion in die uralte orientalische Ueberlieferung. Sein Bestreben war, die platonischen und aristotelischen Ideen in den mosaischen Urkunden nachzuweisen und so die Einheit des an und für sich Vernünftigen mit der geoffenbarten Religion darzuthun. Mit der jüdischen Denkart hängt es zusammen, daß Philo lehrt, durch das Auge der Seele könne Gott, als das Urlicht, nicht erkannt werden. Dieser abstracte Gedanke Gottes schließt allerdings die Erkenntniß aus, aber auch das ist schon eine Erkenntniß, zu wissen, daß Gott, als diese Abstraction, nicht zu erkennen ist, und darin zeigt sich eben die Nothwendigkeit des folgenden Christenthums, dessen Gott nicht mehr jener jüdische, abstracte, unfaßliche Gott ist. Aber Philo hat auch das, daß der λόγος

das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist, als der erstgeborne Sohn die Welt regiert. Das platonische ὄν, welches Gott noch ganz abstract an sich ist, das Wesen, bestimmt sich, und so fängt hier das Unterscheiden an; der λόγος, der Inbegriff aller Ideen ist der göttliche Verstand, oder die göttliche Vernunft; die Ideen im Logos nennt Philo Engel, und mehr ist aus diesen in der christlichen Religion nicht zu machen; sie sind, was Aristoteles Götter nennt, die reinen Verstandesbegriffe. Die weitere Unterscheidung des λόγος bei Philo ist dann die in den λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός, welche bei den folgenden Alexandrinern auch in christlichem Zusammenhang oft wieder vorkommt. Der λόγος ist überhaupt die intelligible Welt, die Welt der Gedanken, das wahrhaft Seyende, welche Philo der sinnlichen und nichtseyenden entgegensetzt. — Von wichtigem Einfluß auf die alte Theologie, selbst unter den Christen, ist auch die Kabbala gewesen. Sie ist die eigentliche Philosophie der Juden, sie ist das Himmelsbuch, welches Adam von Gott erhielt. Alle Elemente der alten Welt kommen da zusammen, Magismus, Astrologie u. s. w. Es ist damit allerdings ein trübes Wesen, wodurch aber doch große Gedanken hindurchschimmern. Der Adam Kadmon ist in der Kabbala, was Philo den Logos nannte. Die Zahl spielt in ihr eine Hauptrolle, sie ist der Grundgedanke aller Dinge. Die christlichen Neuplatoniker nun, welche jedoch auch ebensoviel Aristotelisches enthalten, werden oft Eklektiker genannt, weil sie das Verschiedenste als eins aufgefaßt haben. Allein im Grunde sind sie durch diesen Namen, den Diogenes Laertius aufgebracht hat, wenig geehrt und noch weniger wahrhaft erkannt. Sie waren weit entfernt davon, das an sich Ungereimte reimen oder verbinden zu wollen, in welchem Sinne eine ganz gedankenlose Philosophie eklektisch ist. Es ist vielmehr die Weise der wahren Philosophie, alle früheren philosophischen Elemente und Systeme in sich zu enthalten, indem sie nachweiset, wie ihr Inhalt dem Prinzip nach schon vor ihr vorhanden

gewesen. Die alexandrinische Philosophie, als die eigentlich erste christliche Theologie, ist ein in sich bestimmtes, selbständiges Ganzes, welches im christlichen Bewußtseyn alle frühere Philosophie vereinigt darstellt, indem sie dem Grundgedanken einer jeden seine bestimmte Stelle giebt. Dieses hatte die Form des Commentirens der platonischen und aristotelischen Werke. Die Einheit dieser Philosophien mit dem Christenthum ist nun in der Weise nachgewiesen, daß auch der Grundgedanke aller früheren Religionen als ein christlicher, d. h. als ein von irgend einer Seite dem Christenthum angehörender aufgezeigt wird. Man ging in allen Bewegungen dieser philosophischen Erkenntniß vom Glauben aus, betrachtete ihn als das Fundament und Prinzip aller wahren Erkenntniß und war weit entfernt, die philosophischen Lehrsätze auch dem Inhalt nach dem Glauben vorzuziehen oder sie höher zu stellen als diesen. Man war vielmehr in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung und leitete aus ihr alles ab, was sich mehr oder weniger Gutes im Heidenthum noch fand und auf die vollkommenste und unübertrefflichste Art im Christenthum darstellt. Man sah selbst alles Wahre und Gute in der Philosophie vor Christo als entsprungen aus den Offenbarungen Gottes im Alten Testament an, nahm einen bestimmten Zusammenhang aller heiligen Ueberreste in der heidnischen Philosophie und Religion mit der Urreligion an und lehrte, Pythagoras und Plato seyen auf ihren Reisen durch die jüdischen Ueberlieferungen auf richtige Einsichten geführt worden, nur daß jene schon bei ihnen mehr oder weniger unrichtig aufgefaßt und entstellt worden seyen. Schimmer, Funken, einzelne Strahlen der Wahrheit nur, seyen bei den griechischen Weisen zu finden, der volle Glanz der Wahrheit hingegen allein im Christenthum. Clem. Strom. l. VI. p. 768. l. I. p. 349. Justin. M. Apol. 2. p. 97. Orig. Hom. XV. in Genesin Opp. II. p. 98. Aus diesem Grunde war das Streben einerseits darauf gerichtet, das Gute und Wahre

in allen philosophischen Schulen nicht nur anzuerkennen, sondern auch nachzuweisen, wie die Lehren aller nur von verschiedenen Seiten die eine und nämliche Grundwahrheit seyen und eine Offenbarung der Wahrheit von einer andern Seite, Clem. Strom. I. p. 338. Dieß alles beruhte auf der wichtigen Unterscheidung zwischen der *πίστις* und *γνῶσις*; man hielt jene für unverletzlich, für fest und bestimmt, für unveränderlich, diese hingegen für frei und zur tiefen Erforschung des Glaubens unentbehrlich, Clem. Strom. l. VII. p. 865. Orig. *περὶ ἀρχ.* Opp. I. p. 47. ff. Diese Unterscheidung ist der Anfang einer christlichen Theologie.

Als die ersten Anhänger des Neu-Platonismus haben sich vornehmlich ausgezeichnet die schon genannten Kirchenlehrer und vormals heidnischen Philosophen Justinus M. und Athenagoras. Diese trugen auch als Christen noch den Philosophenmantel; jener ist der erste, welcher die Nothwendigkeit der Verbindung des Christenthums mit Philosophie behauptete, und dieser, der außer seiner Apologie noch ein Buch de mortuorum resurrectione hinterlassen, lehrte Christenthum und Philosophie an der Catechetenschule zu Alexandria. Hier in Alexandria, der Hauptstadt Aegyptens, war überhaupt der Hauptsitz aller philosophischen Bemühungen und Schulen, wo nicht nur rein für sich und abgesondert vom Christenthum die Philosophie blühete, sondern auch eine eigene Catechetenschule sich befand, in welcher künftige Lehrer des Christenthums gebildet wurden. Hier in Aegypten war der erste Pantänus, welcher Philosophie mit dem Christenthum in Verbindung gesetzt hatte; er war selbst in der Mitte des 2. Jahrhunderts nach Indien gereist, um hier aufs neue das bereits angesiedelte Christenthum zu befestigen; doch ist wohl ungewiß, ob er nicht aus eigenem Trieb und in der Absicht, die Brahmanen-Religion genauer kennen zu lernen, dahin gewandert war; Hieronymus wenigstens sagt ep. 83., er habe in Indien nur den Brahmanen und Philosophen des Volks

Christum gepredigt, und Euseb. V. 10. sagt ausdrücklich, aus eigenem Trieb sey er nach Indien gegangen. Von Indien brachte er, wie Hieronymus versichert, ein hebräisches Evangelium Matthäi mit nach Alexandrien zurück. Sein Nachfolger an der Catechetenschule daselbst war Titus Flavius Clemens, der Alexandriner genannt, Presbyter daselbst, ohngefähr gestorben im Jahre 220. Keiner von allen vorhergehenden Theologen erreichte ihn an ausgebreiteter Gelehrsamkeit und tiefer Wissenschaft. Nach Art der heidnischen Philosophen wollte er die Christen einführen in das Innere des Christenthums, zuerst sie reinigen durch die Ermahnung, sodann sie einweihen durch Anweisung zur Tugend und endlich ihnen den Zutrit eröffnen zu den Mysterien der Religion durch Mittheilung der geheimen und höhern Lehre. Hierauf bezieht sich der Titel seiner Schriften. Die erste Stufe nimmt ein seine Ermahnungsschrift an die Heiden (Protrepticon ad gentes); die zweite sein Aufseher (Paedagogus); die dritte seine mit mannigfaltiger Kunst und Gelehrsamkeit geschmückte Arbeit oder die Tapeten (Stromata), auch unter der Aufschrift: gnostische Abhandlungen über die wahre Philosophie. Noch giebt es mehrere andere Schriften von ihm, die uns theils ganz entrissen, theils nur in Bruchstücken erhalten sind. Euseb. h. e. V. 11. VI. 11. 6. 13. 14. Praep. ev. II. g. IV. 16. Hieronym. catal. c. 38. — Ammonius mit dem Zunamen Saccas, war ursprünglich ein Christ und ging erst nachher zum Heidenthum über. Wenn Euseb. VI. 19. sagt, daß Ammonius nicht nur in der christlichen Religion geblieben, sondern auch apologetische Bücher für dieselbe geschrieben habe, so verwechselt er ohne Zweifel den Neuplatoniker Ammonius mit einem andern dieses Namens. Er lehrte in dieser Idee mit Tiefsinn und Gelehrsamkeit, stiftete eine eigene Parthei und starb ums Jahr 250 zu Alexandria. Mosheim hat seine umfassende Idee entwickelt, doch nicht immer auf historischem Grunde. Durch ihn und seine bedeutendsten Schüler Plotin, Jamblich u. A.

wurde die Liebe zum Platon immer allgemeiner. Der christliche Neuplatoniker glaubte nirgends außer bei Christo eine bessere Kenntniß von Gott und von den göttlichen Dingen und menschlichen Pflichten finden zu können, als bei Plato. Sie stellten ihn oft Mosen und Christo an die Seite und gaben ihm jenen selbst zum Lehrer (Justin. Apol. II.). Die Lobsprüche, die man gleicherweise auf Plato und Christus bezog, der Parallelismus, den man zwischen Platons und Jesus Lehre aufstellte und durchführte, die Verpflanzung einzelner platonischer Ideen auf den Boden der christlichen Theologie und die Uebertragung christlicher Ideen auf die platonische Philosophie, brachte Platonismus und Christianismus einander so nahe, daß sie zusammenflossen. Dieß ist das Wesen der neuplatonischen Philosophie und des sogenannten patristischen Platonismus.

Einen eigenen Platz in der Reihe der gnostisch-platonischen Kirchenväter verdient Origenes, der bei seinem Leben sowohl als nach seinem Tode die größesten Revolutionen in der Kirche und christlichen Theologie hervorgebracht hat. Gar Vieles ist in ihm, was die platonisirenden Väter des 2. Jahrhunderts mit ihm nicht gemein haben. Diese Tiefsinnigkeit und Gelehrsamkeit besaß unter jenen keiner in diesem Grad. Er war in Aegypten geboren im Jahre 185, in seiner frühesten Jugend von Clemens Alex., nachher von Ammonius Saccas unterrichtet worden. Er stand auch an der theologischen Schule zu Alexandria und starb zu Tyrus im Jahre 254. Sein Ruf durchdrang bald alle Länder, Euseb. VI. 21. Reich an Arbeit war sein Leben, unermüdet sein Fleiß und seine Anstrengung in Allem, was er ergriff: der Mann von Diamant und Erz (*ἀδαμάντινος*, auch *χαλκέντερος*) wurde er daher genannt. Außer der grammatischen Auslegung der heiligen Schrift und dem Literalsinn, den er behauptete, erblickte er in der Bibel noch einen tiefern, allegorischen und geheimen Sinn, welche Deutung nicht blos, wie gewöhnlich gemeint wird, voll Witz und Phantasie,

sondern zugleich voll Tiefsinn und reich an Ideen war. Seine exegetischen und kritischen Verdienste sind ebenso groß, als seine Thätigkeit für die Theologie als Religionswissenschaft. Sein Versuch über die Prinzipien (περὶ ἀρχῶν), ein Inbegriff aller christlichen Dogmen, ist am wichtigsten für die Geschichte der Theologie, aber durch Ruffinus lateinische Uebersetzung sehr entstellt. Seines Werkes gegen Celsus ist schon gedacht worden. Für die Geschichte des Dogma ist seine Autorität von großer Bedeutung. Die Größe und Erhabenheit seiner Theologie ist ebenso bewunderungswürdig, als die Demuth womit er sie nur als christliche für die wahre erklärt. In Erklärung des Wesens und der Gründe des Christenthums legt er zur Wahl oft mehrere verschiedene Versuche als Meinungen vor, über die er nicht entscheiden will, wie de princ. l. II. c. 3. Mit Furcht und Vorsicht und mit ausdrücklicher Erklärung seiner Ungewißheit spricht er über das Ende der Welt, de princ. l. 1. c. 6. Ueber die Menschwerdung Christi sagt er, daß dieser Gegenstand nur der Gottheit kein Geheimniß sey, l. II. c. 6. Diese Bescheidenheit bringt in seine Darstellungen oft soviel Unsicherheit und Inconsistenz, daß nachher die verschiedensten Partheien sich auf ihn berufen konnten. Er unterscheidet überhaupt die Theologie oder die Philosophie sehr scharf von der christlichen Religion selbst, und lehret, daß Alle, welche gegen die tiefere Erforschung der göttlichen Weisheit sich träge verhalten, am Glauben genug haben. Aber er betrachtet die Theologie auch als den nothwendigen Fortgang und Uebergang vom Glauben zum Wissen. Ohne ihn bodenlos, schreitet die Gnosis nur auf dem Gebiete des Glaubens fort; diese πίστις stellt er daher seinem großen Werk über die Prinzipien voran, in ihr ist seiner Ueberzeugung nach Alles enthalten, was zur Seligkeit nöthig ist, §. 3. p. 47. und de la Rue. Die Philosophie oder was mit ihr eins, die Theologie, ist nur dazu da, daß sie den Grund dessen erforsche und aufzeige, wovon nur, daß es überhaupt sey oder geschehen

sey, in der heiligen Schrift erzählt wird Das Wie und Woher haben die heiligen Schriftsteller nicht immer hinzugefügt; dieß zu erforschen haben sie den Liebhabern der Wissenschaft überlassen; hierin können sie Einsicht, Geist und Gelehrsamkeit beweisen, und dazu bedürfen sie Philosophie. Praef. ad libr. I. de princ.

Die theologische Schule zu Alexandrien hat außer ihm noch eine Reihe der berühmtesten Männer gehabt, auf denen Pantänus und Clemens Geist ruhete, und die fast alle von gleicher Liebe und Verehrung des hohen Origenes durchdrungen waren. Doch nur aus Anführung bei Eusebius u. A. kennt man ihre Namen und Schriften, so sehr hat uns die Zeit von ihnen Alles geraubt. Pierius, den man, wie Hieronymus bemerkt, de vir. illustr. c. 76., den jüngeren Origenes nannte, ist als einer der größten Anhänger des Origenes bekannt. Vom Jahre 282 an war er Presbyter zu Alexandrien, Euseb. VII. 22. Dasselbe war Theognostus, jenem vollkommen gleich in großer Verehrung des Origenes und durch ein treffliches Werk berühmt, welches verloren gegangen, unter dem Titel: *ὑποτυπώσεις*. Pamphilus war gleichfalls, wie sein Lehrer Pierius, ein solcher Bewunderer des Origenes, daß er mit eigener Hand alle Werke desselben abschrieb. Noch im Gefängniß setzte er eine Schutzschrift auf fürs Christenthum, für welches er starb als Märtyrer im Jahre 309. Er war auch ein vertrauter Freund des Kirchenhistorikers Eusebius, der sich daher Pamphili nannte. — Wie aber jeder außerordentliche Mensch, der enthusiastische Verehrer hat, ebenso leidenschaftlicher Feinde nie ermangelt, so fehlte es daran auch dem Origenes nicht. Zu diesen gehört besonders Methodius, Bischof zu Olympus in Lycien und nachher in Tyrus. Er schrieb ein Buch contra Porphyrium und *συμπόσιον*, ein Gespräch von der Keuschheit. Von seinen außerdem zahlreichen Schriften ist nichts auf uns gekommen. Auszüge hat Epiphan. haer. 64. Er starb in der letzten

diocletianischen Verfolgung im Jahre 311. Socrates urtheilet sehr scharf von ihm. Schlechte Leute, sagt er, die durch sich selbst nicht glänzen können, suchen dadurch berühmt zu werden, daß sie Bessere tadeln, H. e. VI. 13. Außerdem haben wir noch die Namen und einige Fragmente von den Schriften des Julius Africanus, der ohngefähr im Jahre 232 starb; und des Bischof Dionysius von Alexandrien, der auch der Große genannt wird. Beide waren große Verehrer und Bewunderer des Origenes, Euseb. VI. 31. Hieron. catal. 63. Von Origenes unterrichtet war auch Gregorius, mit dem Beinamen Thaumaturgus, der durch seine Wunderthaten Viele zum Christenthum bekehrte und im Jahre 270 starb. Das merkwürdige Glaubensbekenntniß von ihm, welches wir noch besitzen, soll er unmittelbar vom Himmel erhalten haben, Euseb. VI. 30. VII. 14. 28. Hieronym. de vir. illustr. c. 65.

Unter allen diesen so mannigfaltigen Gegensätzen und Bewegungen des Geistes geschah es nun, daß die christliche Kirche anfing, sich ihres Glaubens bestimmter und gewisser bewußt zu werden. Die christliche Kirche ist die Macht, das Verschiedenste in sich zu ertragen, wenigstens zu dulden. Was im Gnosticismus und Neoplatonismus das Christliche war, eignete sie selbst sich an, und mehrere der berühmtesten Kirchenlehrer standen, wie gezeigt worden, auf dieser Seite. Die reine Negativität der Kirchenlehre, wie die Lehren der Ebionäer und Nazaräer, konnte sie ihrem eigenen Schicksale überlassen. Aber nicht mehr ignoriren konnte sie andererseits den Versuch, die Einheit und Gemeinschaft der christlichen Kirche zu unterbrechen und zu zerreißen, und eine Menge von Partheien und Secten an die Stelle derselben zu setzen. Dieß ist die Seite, von welcher das Daseyn so mannigfaltiger Lehren, der Versuch, sie zu verbreiten und Anhänger dafür zu gewinnen, der christlichen Kirche gefährlich wurde, indem sich eine lebendige Opposition gegen dieselbe entwickelte, welcher gegenüber sich nicht nur das Bewußtseyn

ihres positiven Glaubens bestimmter entwickelte und zur Vertheidigung desselben fortschritt, sondern auch bestimmte Absonderungen und Ausscheidungen begannen.

III. Die katholische Kirche. Es ist nicht in der Dogmengeschichte der Ort zu fragen oder zu untersuchen, wie und wann die christliche Kirche überhaupt gestiftet worden. Die Geschichte der Dogmen breitet sich, wie diese selbst, nur auf dem Gebiet der gestifteten Kirche aus. Die Stiftung der christlichen Kirche fällt zusammen mit der Stiftung der christlichen Religion. Indem der durch Christum gestiftete Glaube in den Aposteln ein gemeinsames Leben in diesem Glauben stiftet, ist ebendamit die christliche Kirche gestiftet. Die christliche Kirche ist göttlicher Stiftung durch Christum in den Aposteln. Aber so ist sie zunächst nur die Idee der Kirche, welche sich zu realisiren beginnt, der Anfang der christlichen Kirche. Es folgt darauf, als zweites Moment, die kirchliche Existenz, die Ausbreitung des Anfangs, und endlich als drittes und letztes die Bildung einer bestimmten Verfassung, welche als solche sich nur im Uebergang der christlichen Religion in ein geordnetes Staatsleben bilden kann. Man muß diese drei Momente wohl unterscheiden. Hält man die Verfassung nur für die Kirche selbst, wie noch jetzt die römisch-katholische Vorstellung ist, so wird die Idee der christlichen Kirche, das innere Leben derselben im Geist, nicht beachtet, welches doch das Prinzip der kirchlichen Existenz und endlich auch der Verfassung ist. Auch Rothe, in dem Werk über die Anfänge der christlichen Kirche, meint nur die Verfassung, wenn er fragt: wann und wie die christliche Kirche gegründet worden sey, und er setzt diese Gründung in den Zeitraum von 70—100. I. S. 348. Gewiß ist, daß von da an, besonders nach der Zerstörung Jerusalems, die Anstalten beginnen zur bestimmteren Constitution der christlichen Kirche. Aber das ist nicht der Anfang der Kirche selbst. Rothe selbst klagt über den Mangel kirchenhistorischer Data über den Zeitpunkt, da die

Stiftung der Kirche in diesem seinen Sinn geschah. Dieß ist begreiflich, da die zur Bildung bestimmter Verfassungsformen treibende Idee ihrem Daseyn und Wirken nach nicht ein Gegenstand der Erscheinung ist, wie das, was sie bewirkt. Er füllt die angebliche Lücke nachher aus durch die kürzeren ignatianischen Briefe. Aber sie beschreiben nicht den Anfang der christlichen Kirche, sondern nur die allmählige Entwickelung bestimmter Erscheinungs- und Verfassungsformen, welche sich wahrhaft ursprünglich nur aus der christlichen Kirche, wie sie die reine Idee selber ist und in den Aposteln lebte, herausgestalten. Da sind es denn allerdings die Apostel noch, welche zu diesem Zweck thätig waren, und da ist es, wo die christliche Kirche ihrem Geiste nach auch den Character der katholischen annimmt. Handelt sichs also um die Stiftung der christlichen Kirche, so muß man sie nur nicht verwechseln mit demjenigen, was später sich erst aus ihrer Idee ergab. Auch davon aber ist eben deshalb, weil die Idee der Kirche selbst das Motiv zu allem war, alles auszuschließen, was auf vorhergehenden Plan, Verabredung und absichtsvolle Anlegung einer katholischen Kirche deuten könnte. Schon Schmidt glaubte einen solchen bestimmten Plan entdeckt zu haben, woran er dem Polycarpus und dem römischen Bischof Anicet großen Antheil zuschreibt. (Ueber die Entstehung der katholischen Kirche. In der Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und der ältesten Kirchengeschichte. Bd. 2. St. 1.) Nachher ist die Raffinerie noch ins Große und Abenteuerliche gegangen in einer Schrift von Kestner (Agape oder der geheime Weltbund der Christen. Jena 1819), nach welchem die Zurüstung zur christlichen Kirche ganz in der Weise einer andern Art von Freimaurerei erscheint. Aeußerliche Veranlassungen dazu, daß neue Anstalten hervorgingen und der Begriff der Kirche sich näher bestimmte, waren viele vorhanden, und die hauptsächlichsten Veranlassungen sind schon genannt. Die Dogmengeschichte geht nur diese nähere Be-

stimmung des Dogma von der Kirche an. Die Bewegung zu allen den Anstalten und äußeren Veränderungen in der Gestaltung der Kirche ging auf der Seite des Gedankens vor. Man schreibt der paulinischen Vorstellung von der Kirche als einem Leibe Christi meistens die nächste Bewegung und Bestimmung des Begriffes zu, so auch Rothe I. S. 566; dieß ist aber gar nicht nöthig; sondern in den unmittelbaren Lehren Christi liegen die Keime, aus denen die paulinischen und späteren Bestimmungen sich entwickelten. Es war der Character des Universalismus der christlichen Religion, der sich aus der Idee der Kirche hervorhob im Gegensatz gegen die begonnenen häretischen Zersplitterungen. Jene Nothwendigkeit ist schon sehr gut bezeichnet durch den Gegensatz der Beliebigkeit und Willkührlichkeit, des bloßen Wählens, der in dem Ausdruck αἵρεσις liegt. Jene Nothwendigkeit ist eine objective, rein allein durch die Idee der christlichen Religion bestimmte, diese Willkühr ist eine rein subjective. Das Häretische ist das Egoistische. Es bringt sich daher auch der Name des Subjects, das eine Häresie erfunden, mit dieser selbst in eine wesentliche Verbindung. Katholisch heißt die christliche Kirche dagegen, weil sie keinen andern Namen als diesen, keinen Beinamen hat. Ob es der Name eines Menschen ist oder einer Stadt, ist gleich; in dem Namen der katholischen findet die römische Kirche nicht minder ihre Zurechtweisung wie jede andere, welche nothgedrungen dann auch zur nähern Bezeichnung schreiten mußte. Ueber alle Zersplitterungen ist die christliche erhaben; sie ist die eine in sich selbst und in der Ausbreitung der Einheit die allgemeine; beides vereint spricht der Gedanke des Katholischen aus. Die Einheit ist auch die Einzigkeit, die Allgemeinheit ist auch die Ausschließlichkeit. Die Einheit ist eine durchaus innere, die Allgemeinheit zwar die äußere, aber nicht als Allheit nur zu nehmen, welches die collective Einheit ist. Bringt es nun außerdem der Begriff des christlichen Glaubens mit sich, daß er die Seligkeit der Erlö-

sung durch Christum in sich schließt, so ist es auch von der Kirche als der lebendigen Gemeinschaft mit Christo zu prädiciren, daß sie das Heil der Erlösung ausschließlich in sich enthalte und die alleinseligmachende sey. Diese Bestimmungen, wie sehr sie nachmals auch durch ihre Beziehung auf diese und jene Particularkirche gemißbraucht worden sind, liegen doch ganz einfach in dem Begriff der Kirche und sind nicht von außen an denselben heran-, sondern von innen aus demselben hervorgekommen.

Nächst dieser ideellen oder dogmatischen Bestimmung des Begriffs kommt nun die reelle Seite desselben in Betracht. Dieß ist das Verfahren, welches sich auf diese Gedanken gründete, der Gebrauch, die Beziehung und Anwendung, welche man davon machte. Die noch ziemlich reinen Vorstellungen davon finden sich schon in den Briefen des Ignatius, der kürzeren Recension. Sie sprechen schon von einer *πᾶσα κατὰ τήν οἰκουμένην καθολικὴ ἐκκλησία*. Auch die folgenden Kirchenlehrer bestehen darauf; eine wesentliche Veränderung des Begriffs ging erst im 3. Jahrhundert durch Cyprianus damit vor. Das Entscheidende und Gefährliche war die Beziehung dieser wesentlichen Begriffsmomente auf die erscheinende Kirche, und auch noch diese Beziehung war eine nothwendige. Denn was ist, muß auch erscheinen, es sey in welcher Weise es sey. Aber nicht jede Weise der Erscheinung stellt den Begriff rein und unverletzt vor. An dieser Seite zeigt sich also das äußerlich Geschichtliche des Begriffs in seinen mannigfaltigen, eigenthümlichen Gestaltungen. Es ist demzufolge zunächst einerseits nachzuweisen, wie sich durch die Bestimmung ihrer Katholicität das Dogma von der Kirche weiter veränderte, und sodann andererseits, was als wesentliche Störung des Begriffs anzusehen ist.

Was nun an der ersten Seite geschah, um das Dogma von einer katholischen Kirche näher zu bestimmen, ist Folgendes:

1. Um den Einfluß sectirerischer Meinungen auf sich und ihre eigene innere Auflösung zu verhüten, schloß die christliche

Kirche von nun an sich enger und bestimmter an die apostolische Ueberlieferung an.

In jedem Streit mit den Häretikern über einzelne Artikel in der christlichen Religion war die Frage, welches die ursprüngliche Lehre Christi und der Apostel darüber gewesen. Jede noch so sehr davon abweichende Vorstellung gab sich für die ächtchristliche aus. Je weniger nun die christliche Kirche in die verschiedenen Sectenmeinungen eingehen oder sie billigen konnte, um so mehr sah sie sich gezwungen, von ihrer Lehre zu beweisen, daß sie die ausschließlich ächte und apostolische sey. Wie aber war dieses zu leisten? Zunächst geschah es so, daß man in den Städten und Ländern, in denen der christliche Glaube ursprünglich durch die Apostel selbst oder ihre Gehülfen und sonstige apostolische Männer war angepflanzt worden, nachfragte und sich erkundigte, was über die fraglichen Lehrpunkte dort als apostolische Lehre gelte. Die Nachfolger der Apostel, die in den größeren und kleineren Städten lehrenden Bischöfe waren die lebendigen Glieder, die geistigen Fortleiter der ursprünglichen apostolischen Ueberlieferung. Auf solche Weise geschah nun, daß man im Gegensatz zu den sectirerischen Verirrungen sich um so mehr an die großen Kirchen besonders der Hauptstädte anschloß, wodurch sich ein natürlicher Verband unter den apostolischen Kirchen und eine lebendigere Gemeinschaft des einen und selbigen Glaubens bildete. Die Berufung darauf hatte einerseits die Wirkung, daß dadurch häretische Meinungen um so leichter widerlegt und ausgeschlossen werden konnten, je mehr sie dem überlieferten apostolischen Glauben widersprachen, und andererseits auch die, daß Jeder, der die wahre christliche Lehre erkennen wollte, stets an die Bischöfe, als die eigentlichen Nachfolger der Apostel, und die durch sie sich fortpflanzende reine Lehre verwiesen und also auch im Innern der Kirchengemeinschaft mehr Einheit und Harmonie erhalten wurde. Auf diese Tradition der Apostel verweiset Irenäus alle, welche die Wahr-

heit erkennen wollen, sie ist von den Aposteln den ersten Bischöfen mitgetheilt und durch deren Nachfolger uns aufbewahrt worden. Diese ächte apostolische Ueberlieferung, lehrt er, in welcher alle Gemeinden zusammenstimmen, werde vorzüglich in der von Petrus und Paulus gestifteten Kirche zu Rom, wie auch bei den Gemeinden von Smyrna und Ephesus, gefunden, contra haer. l. III. c. 3. Wenn aber nun auch die Häretiker, wie sie pflegten, sich auf Ueberlieferungen beriefen, wie dieses nach Irenäus Aussage z. B. Carpocrates that, I. c. 24, auch Marcion und Basilides, II. 46. III. p. 239, so setzt Irenäus eben hierin den Vorzug der Tradition der katholischen Kirche, daß jene Tradition in den von den Aposteln selbst gestifteten Kirchen als ein Depositum niedergelegt, und durch die ununterbrochene Folge der Bischöfe fortgepflanzt worden sey. In der Tradition selbst aber hob man besonders das hervor, worin alle apostolischen Kirchen mit einander übereinstimmen, und setzte sie von dieser Seite den mannigfaltigen, sich selbst widersprechenden und mit einander uneinigen Secten entgegen, Iren. l. III. c. 4. c. 3. l. I. c. 10. Besonders aber erlangte man mittelst solcher Lehre von der Ueberlieferung das Bewußtseyn der Sicherheit in Ansehung des wahren Alterthums und somit der apostolischen Aechtheit der Lehre, und von dieser Seite setzte man sie den erst geraume Zeit nach den Aposteln entstandenen Partheien entgegen und war somit die Neuheit einer Lehre in den Augen der christlichen Katholiken schon das hinreichende Zeichen ihrer Verwerflichkeit. Man muß den Häretikern zeigen, sagt Tertullian, daß wir die ächten Erben und Nachkommen der Apostel sind, daß die ursprüngliche Lehre bei uns aufbewahrt wird, indem wir sie in ununterbrochener Ordnung auf die Apostel zurückführen können. Die Ketzer hingegen sind später aufgestanden. Man darf sie nur fragen: woher kommt ihr, woher habt ihr eure Lehre? Dadurch zeigt es sich offenbar, daß sie die ursprüngliche Lehre durch ihre Einfälle verfälscht haben, prae-

script. c. 19. und 37. Contra Prax. c. 2. Nur das, sagt er Praescr. c. 21, ist die wahre Lehre, welche in diesen apostolischen Gemeinden aufbewahrt wird, welche die Gemeinden von den Aposteln, die Apostel von Christo, Christus von Gott empfangen haben. Eben so lehrt auch der alexandrinische Clemens Strom. l. VII. p. 899. und Origenes sagt: die kirchliche Lehre (praedicatio ecclesiastica) ist durch ordentliche Folge von den Aposteln überliefert worden und dauert noch immer fort in den Gemeinden. Nur das verdient als Wahrheit geglaubt zu werden, was in keinem Stück von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweicht; *περὶ ἀρχῶν* praef. Opp. I. p. 47. In diesem Sinne gingen aus der Idee einer katholischen Kirche mehrere Maaßregeln und Anstalten hervor, welche allesammt den Zweck hatten, einen größern und innigern Verband aller wahren Christen unter einander zu stiften und sich von sectirerischen Einflüssen rein zu erhalten; zunächst und vor allem die bischöfliche Institution. Wo die Apostel Gemeinden stifteten, da stellten sie Presbyter als Aufseher, als *ἐπίσκοποι* an. Beide stellen vom Anfang herein eine ganz identische Institution dar. Aber schon im 2. Jahrhundert erhob sich der Bischof über den Presbyter. Trug diese Einrichtung des bischöflichen Amts von Anfang an, wie sie von den Aposteln ausging, schon viel bei zur Organisation des christlichen Gemeindelebens, so kann man doch nicht mit Rothe sagen, dadurch sey die christliche Kirche gestiftet worden. Sie war nur eine der Grundformen der christlichen Kirchen**verfassung**. Die Bischöfe waren die Nachfolger der Apostel und die lebendigen Glieder in der Kette der Ueberlieferung. An sie sich halten und anschließen, hieß an der kirchlich-christlichen Tradition festhalten. Auf diesen jetzt immer fester zu knüpfenden Zusammenhang hatte ferner vornämlich Bezug das seit dem 2. Jahrhundert sich entwickelnde Diöcesan- und Metropolitan-System, die Excommunication und der Bann, wodurch irrgläubige und sittenlose Mit-

glieder von der Körperschaft Christi abgelöst wurden und welches Institut Tertullianus ausdrücklich in Beziehung setzt auf die Erhaltung der reinen Lehre, ad Scap. c. 1; ferner das von der Mitte des 2. Jahrhunderts sich immer bestimmter formirende Institut der Synoden, welches ein treffliches Mittel war zur Erhaltung des Gemeingeistes, Verbindung aller christlichen Kirchen unter einander Tert. de jejun. c. 13, endlich die besondere Einrichtung mit den Circularschreiben oder kirchlichen Briefen (literae ecclesiasticae, canonicae, communicatoriae, formatae), welche die Bischöfe einzeln reisenden Christen oder auch zur Notification der Erwählung eines neuen Kirchenvorstehers ausstellten, und wobei sie gewöhnlich auch sein Glaubensbekenntniß hinzufügten zur Bezeugung seiner Katholicität, Euseb. h. e. VII. 30. Cyprian. ep. 45. 57. 72. Tert. Praescr. c. 20. Euseb. IV. c. 24. Cypr. ep. 68.

Will man nun diese Lehre von der Ueberlieferung dogmatisch beurtheilen und das in ihr erkennen, was darin Wahres liegt, nicht blos für jene, sondern für alle Zeit, so muß man sie nur nicht abtrennen von ihrem geistigen Inhalt. Denn freilich, daß etwas überliefert wird, ist an und für sich noch kein Beweis seiner Wahrheit; wer könnte auch, wenn man die Sache so ganz erfahrungsmäßig betrachtet, dafür einstehen, daß auf dem Wege der Ueberlieferung christlicher Lehre in der Welt und unter Menschen nicht manches von ihr verloren ging, was ursprünglich zu ihr gehörte, oder hinzugefügt wurde, was nicht zu ihr gehörte, kurz, daß sie auf dem Wege von Mund zu Mund, von Hand zu Hand nicht entstellt und verfälscht wurde. Ja, wir dürfen mit Recht, wenn wir sie einseitig und empirisch betrachten, fragen, wie denn überhaupt nur möglicher Weise auf diesem Wege so große Sicherheit in Absicht auf Reinheit und Aechtheit apostolischer Lehre zu erlangen war, als die katholische Kirche rühmte. Konnte man denn wohl um die Wahrheit einer Lehre und ihre apostolische Abkunft auszumitteln, herumfragen

bei allen oder auch nur bei den vorzüglichsten Kirchen und die Stimmen zählen und auf diese Weise der Sache gewiß werden? Sollte überhaupt Stimmenmehrheit über die Wahrheit eines Dogma entscheiden? Oder konnte man allen Bischöfen, selbst an den vorzüglichsten Kirchen, eine Art von Untrüglichkeit zuschreiben, so daß sie, die doch Menschen waren, nicht hätten irren und statt einer wahren auch wohl eine ganz falsche Antwort geben können und mithin auch manches für apostolisch überliefert ausgeben, was es doch nicht war. Dieß alles war allerdings das Unvollkommene und Unzureichende an dieser Auskunft. Indeß muß man nur nicht bei einer einseitig formellen Vorstellung der παράδοσις oder Tradition stehen bleiben. Die Ueberlieferung, auf welche man so hohes Gewicht legte, hatte für diese Zeit allezeit einen wesentlichen, göttlichen Inhalt, bezog sich lediglich auf die von Gott geoffenbarten und durch die göttliche Stiftung der Kirche den Gemeinden der Gläubigen anvertrauten, mithin auch durch den göttlichen Geist allezeit in ihr erhaltenen Wahrheiten. In der Einheit der Ueberlieferung mit diesem Inhalt konnte man allerdings so große Erwartungen von ihr hegen: denn dafür lag die Bürgschaft und Sicherheit in der Verheißung Christi, daß er es seinen Gläubigen nie an seinem Geist werde fehlen lassen, der sie vielmehr in alle Wahrheit leiten sollte. In diesem Sinne sagte Irenäus schon: ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. III. 3. V. 62. Das eigentliche, für die christliche Kirche so wichtige Moment der Ueberlieferung bestand darin, daß man mittelst derselben nicht blos zurücksteigen konnte zur ursprünglichen Quelle christlicher Wahrheit, auf welchem Wege die Menschen, sich selbst und ihren Gedanken blos überlassen, allerdings nur zu leicht irre gehen und sich verirren konnten, sondern darin, daß sie durch den Geist Gottes, der ewig in seiner Kirche lebt und wirkt, dahin geführt und so in ihrem Glauben stets im Zusammenhang und Ein=

klang mit der apostolischen Lehre erhalten wurden. Denn ohne dieses in der Kirche stets lebendige Prinzip wäre es unmöglich, an dem Faden der Ueberlieferung allein und auf einem blos äußerlichen Wege zur wahrhaft christlichen Lehre zurückzugelangen und des ächten apostolischen Glaubens gewiß zu werden. Diese beständige Ueberlieferung des göttlichen Geistes betrachtete man vielmehr als wesentlich eins mit aller kirchlichen Ueberlieferung; denn nur in diesem Sinne konnte Irenäus sagen, viele barbarische Völker glaubten an Christum ohne Papier und Dinte, weil die heilbringende Lehre ohne beides durch den Geist in ihre Herzen geschrieben wäre und sie die Ueberlieferung treu bewahrten, Iren. adv. haer. l. 3. c. 4; und diese innerlich-äußerliche Tradition ist die einzige Art, wie alle Wahrheiten des Glaubens sich aus der Apostelzeit bis zu uns herab erhalten und fortgepflanzt haben, weswegen denn auch jede Kirche, in dem Maaß, als sie wahrhaftig der Gemeinde der Gläubigen angehört, auf die Tradition ein hohes Gewicht zu legen gedrungen ist und nicht geneigt seyn wird, die Kette der Ueberlieferung des christlichen Glaubens abzureißen und einen andern und neuen Glauben einzuführen.

Menschen allein haben es mit ihrem Geist und ihren Kräften nicht ausgerichtet, daß sich die reine apostolische Lehre bis auf unsere Zeit erhalten hat; sie haben, in der Trennung von der Gemeinschaft der Gläubigen, sich selbst überlassen, vielmehr nur Alles gethan, sie zu verfälschen und zu entstellen und die Welt ihres Segens zu berauben. Man hat zwar dagegen oft erinnert und es auch den Christen der ersten Jahrhunderte und ihrer Lehre von der Ueberlieferung zum Vorwurf gemacht, daß sie das blinde Glauben befördere, daß sie die Freiheit der Untersuchung beeinträchtige und einen Glaubenszwang einführe und eine Abhängigkeit von dem Ueberlieferten, die von den schlimmsten Folgen begleitet und auch höchst schädlich in der Kirche gewesen sey. Und allerdings wäre dem so und war dem

oft so, wenn man mit der Ueberlieferung Verleugnung alles eigenen Denkens forderte und blinde Unterwerfung unter das Herkommen. Dieses liegt aber nicht in dem Begriff der Ueberlieferung, welcher nur aussagt, wir würden, ohne daß uns etwas gegeben und überliefert worden wäre, auch nichts zu denken oder zu glauben haben, die Grundlehren des Glaubens seyen positiv, d. h. müßten uns nothwendig gegeben, könnten nicht von uns erfunden oder selbst ausgedacht werden und machten einen gemeinsamen Glaubensbestand aus in der Kirche, in der Gemeinschaft der Gläubigen. Wie und in welchem Maaß hingegen Einer daran glauben will oder kann, das ist ihm freigelassen, wie es einem Jeden auch freisteht, wie und in welchem Maaß er sich der Gemeinschaft der Gläubigen anschließen und zu ihr halten will, nur, daß er es in keinem Falle und Maaße kann, ohne gewisse Grundlehren mit ihr gemein zu haben und gemeinsam mit ihr daran zu glauben. Da der Mensch nicht ursprünglich allein den wahren Glauben aus sich hervorbringen kann, sondern ihn zugleich und vor allem empfangen muß aus der Gemeinschaft der Gläubigen, so kann und muß alle seine wahre Erkenntniß des Glaubens ausgehen von diesem selbst, er muß anfangen vom Glauben und von da fortschreiten zum Wissen, da hingegen alles Wissen leer und nichtsnützig ist ohne den Glauben.

Es stützte sich eben darauf auch die in der alten Kirche vorkommende Distinction zwischen der *πίστις* und *γνῶσις*, von denen jene das Feste und Ueberlieferte, diese aber das Freie und Eigene ist. Sämmtliche Kirchenväter dieser Zeit halten den Glaubensinbegriff, der sich in der Ueberlieferung forterbt von einer Zeit auf die andere, für unveränderlich, fest und unbeweglich (una est, sola, immutabilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum etc.) Tert. de veland. virg. c. 1. An die fides, an den überlieferten Glauben binden und halten sie sich gemeinschaftlich, und davon abweichen konnte man nicht,

ohne sich des Irrglaubens verdächtig zu machen; außer diesem Glauben, sagt Tertullian, kann es zwar noch viel Wahres geben, aber alles, was ihm widerspricht, ist sicher falsch, Praescr. c. 25. Die griechischen Kirchenlehrer sind nur darin verschieden von den lateinischen, daß sie von solcher πίστις, an deren Unverletzlichkeit sie gemeinschaftlich mit der gesammten Kirche glauben, noch die γνῶσις unterscheiden, welches die vom Glauben aus sich entwickelnde und fortschreitende Erkenntniß ist und in der sie auch die gesammte Theologie begründen, da hingegen die Lateiner, und unter ihnen besonders Tertullian, vom Wissen im Glauben nichts wissen wollen, worin jedoch schon Augustinus im 4. Jahrhundert ganz anders dachte, der gleichfalls alle höhere philosophische Erkenntniß im Glauben begründete, aber auch sich keineswegs auf das bloße Glauben beschränkte. Man sehe seine herrlichen Erklärungen darüber, besonders in seinem Buch de vera relig. c. 24. Opp. T. 1. p. 763. ff. Auch die lateinischen Väter des 2. und 3. Jahrhunderts wollten mit ihrer Geringschätzung des Wissens außer der überlieferten Lehre nicht eigentlich und unbedingt die Zulässigkeit des Wissens vom Glauben verwerfen, sondern nur die Nothwendigkeit desselben zum Glauben leugnen, und waren hierin auch die Alexandriner mit ihnen einig. Wenn also Tertullian sagt: gegen den überlieferten Glauben nichts wissen, heißt Alles wissen, oder: der Glaube an Christum macht Dich selig, nicht Dein Forschen und dergleichen, Praescr. p. 214. et Rigalt., so wollte er damit nicht das theologische Forschen und Weiterbilden der Erkenntniß oder die Untersuchung verwerfen, die er ja selbst ausübte in allen seinen Schriften, wie denn selbst mancher Begriff und Bezeichnung durch ihn erst in die Kirchensprache und Kirchendogmatik gekommen ist; sondern nur ganz richtig die Nothwendigkeit derselben zur Seligkeit leugnen, als welche der Glaube allein bewirkt. Und ebenso dachten darüber die Alexandriner, wiewohl sie dem menschlichen Forschen im Glauben einen höhern

Werth beilegten. Origenes, indem er an die Spitze seines großen Werkes, von den Prinzipien der christlichen Dogmen, den Inbegriff des überlieferten christlichen Glaubens stellt und erklärt, daß er nicht gesonnen sey, davon abzuweichen, sondern sie nur seinen Theologumenen zu Grunde legen wolle, reservirt sich doch zugleich das Recht, über die Artikel des überlieferten Glaubens weiter zu forschen, ihre Prinzipien speculativ auszumitteln und so zu einer tiefern Einsicht in die Gründe des Glaubens zu gelangen. Man muß, sagt er zu Anfang seines Werkes de Princ., nur das annehmen, was nicht abweicht von der kirchlichen und apostolischen Lehre. Man muß wissen, daß die Apostel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben. Hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen, haben sie denen überlassen, welche vorzügliche Gaben des heiligen Geistes erlangen würden. Diese so edle und würdige Erklärung des Origenes athmet wohl schwerlich den Geist der Gewissenstyrannei und des Glaubenszwanges, er stellt vielmehr die Untersuchung des Glaubens durchaus frei, nur daß er will, daß sie allezeit ausgehe vom wahren Glauben. Die allgemein angenommene Kirchenlehre, fügt er hinzu, muß man zu Grunde legen und dann weitere Untersuchungen anstellen, um aus den Sätzen, welche man entweder in der heiligen Schrift findet, oder durch richtige Folgerungen herausbringt, ein Ganzes, einen zusammenhängenden Lehrbegriff zu bilden, T. I. p. 47. und 49. Dieß war der wahre Anfang christlicher Dogmatik und das rechte Verhältniß aller christlichen Theologie zum christlichen Glauben.

2. Da die Häretiker sich ebensowohl als die Katholiken auf die geschriebene Ueberlieferung beriefen, so setzte man die heilige Schrift in der katholischen Kirche in ein festes und bestimmtes Verhältniß zur kirchlichen oder mündlichen Ueberlieferung. Hierbei ist vor allem

1) Zu betrachten, wie man in der katholischen Kirche allgemein in der Ueberzeugung von dem göttlichen Inhalt und Ansehen, oder von dem göttlichen Ursprung der heiligen Schrift einig war. Dieß ist die Grundlage, das geistige, ideelle Substrat des Begriffes vom Kanon. Von diesem Dogma treten zwar desselben wesentliche Elemente schon in dieser Zeit hervor; aber das Dogma vollendet sich erst mit dem Abschluß des Kanons selbst im 4. Jahrhundert. Es vermittelte sich aber jetzt schon durch den Gedanken, daß die im Begriff der christlichen Religion selbst noch wesentlich mit enthaltene Erhaltung derselben nicht allein sey eine solche auf dem Wege der mündlichen, sondern auch der schriftlichen Lehre. Es übertrug sich so, was nur von jener galt, auch auf diese. Beiderlei Weg aber ist der der Tradition, und ebenso ist die Bestimmung des Begriffs vom Kanon, ob zwar an sich in der christlichen Religion gegeben, doch erst das Werk des dogmatisirenden Geistes gewesen; jene Bestimmung geht als solche über den Glauben hinaus ins Wissen. Für jetzt aber blieb sie im Wesentlichen nur noch in jener Sphäre. Diese Ueberzeugung bezog sich zwar Anfangs, da von den Schriften des Neuen Testaments entweder noch wenig vorhanden oder, wie später erst geschah, noch nicht alles gesammelt und zu einem Kanon vereinigt war, zunächst nur auf die Schriften des Alten Testaments, dehnte sich aber immer mehr aus auf jene in dem Maaß, als der Kanon des Neuen Testaments zu Stande kam. Die gewöhnliche, nur oberflächliche Meinung ist, der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schrift sey von den Juden auf die Christen übergegangen, in welches geschichtliche Urtheil man gemeiniglich stillschweigend auch das dogmatische einschließt, solcher Glaube sey eben darum sehr wenig in der Wahrheit begründet. Es ist wahr, die ersten Christen theilten mit den Juden die Ueberzeugung von dem heiligen Inhalt und Ursprung der Schriften des Alten Bundes; wären sie aber davon vorher nicht überzeugt gewesen, so hätte sie die

Ueberzeugung von dem göttlichen Inhalt und Ursprung der christlichen Lehre schon darauf führen müssen. Der Stifter der christlichen Religion hatte das Ansehen des Alten Testaments bestimmt genug bestätigt und den göttlichen Inhalt desselben oft genug hervorgehoben. Paulus und die andern Apostel, wo sie auf das Alte Testament zurückweisen, bezeugen bei jeder Gelegenheit ihre große Ehrfurcht vor der göttlichen Geschichte und Offenbarung in demselben, und wenn die Christen aus ihrer Religion erst die wahre Bedeutung und Göttlichkeit des Alten Testaments erkennen lernten, so mußte auch der Glaube an den göttlichen Grund des Alten Testaments und seiner Schriften auf das Neue Testament und seine heiligen Bücher übergehen und dieser Glaube immer bestimmter hervortreten, in dem Maaß als die Schriften des Neuen Testaments in den geschichtlichen Zusammenhang traten mit denen des Alten und wie diese eine geschichtliche Bedeutung erhielten, als Urkunden der sich fortsetzenden und vollendenden göttlichen Offenbarung. Wie die Schriften des Alten Bundes auch für die Christen fortwährend ein Gegenstand hoher Achtung und Ehrfurcht waren, so daß man sie in den ersten Zeiten bei der Predigt des Christenthums selbst, überall und beim Vorlesen in den Gemeinden zu Grunde legte, um aus ihnen selbst die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion zu erweisen, so schlossen sich ihnen auch ganz natürlich, wiewohl allmählig, die Schriften des Neuen Bundes an, gleichsam als Documente der damit zusammenhängenden Entwickelung des einen und nämlichen göttlichen Offenbarungsrathschlusses, und mußte also die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung und Ansehen jener auch auf diese übergehen, jemehr auch sie nach und nach in Gebrauch kamen und in den öffentlichen Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden. Wenn man nun ferner die Vorstellungen selbst betrachtet, welche sich auch in der christlichen Kirche bildeten, von dem göttlichen Ursprung des Alten und Neuen Testaments, so sind sie zwar in den verschiedenen

Zeiten und bei den verschiedenen Lehrern von mannigfaltiger Art und mehr oder weniger bestimmt, aber doch im Wesentlichen durchaus dieselbigen. Zu diesem Wesentlichen gehört, daß alle dem göttlichen Geiste einen besondern Antheil und Einfluß zuschreiben bei der Abfassung der heiligen Schriften, und keiner von ihnen auch nur aufs Entfernteste an dem göttlichen Inhalt und Ursprung dieser Schriften zweifelt, obwohl das Urtheil, was wesentlich dazu gehöre und ein Bestandtheil des Kanons sey, noch sehr schwankend war. Die allgemeinste Vorstellung davon, in der wohl alle Christen einig waren, spricht Justinus aus in der cohort. ad graecos. Opp. p. 13. Solche erhabene Dinge, sagt er, können nicht durch menschliches Nachdenken erkannt werden, sondern allein durch eine himmlische Gabe, die auf die heiligen Männer herniederkam. Diese bedurften keiner künstlichen Beredsamkeit, keiner schlauen Disputirkünste, sondern sie überließen nur ihre reine Seele der Einwirkung des göttlichen Geistes. Wie ein Bogen auf einer Cither oder Leyer Töne hervorbringt, so bediente sich die Gottheit dieser frommen Männer als Werkzeuge, um uns himmlische Dinge bekannt zu machen. Dieses ist freilich noch sehr in der Weise der Vorstellung geredet, aber wenn sie auch die heiligen Schriftsteller Werkzeuge (ὄργανα), Instrumente und dergleichen nennen, so dachten sie darunter sich keineswegs eine absolute Passivität derselben, sondern nur den überwiegenden Einfluß des göttlichen Geistes, der einerseits den Einfluß des unreinen, menschlichen und persönlichen verhindert und andererseits die Bürgschaft des göttlichen Inhalts und Ursprungs ihrer Schriften ist. Origenes sagt: wir schließen aus den heiligen Büchern, daß die jüdischen Propheten von dem heiligen Geiste soviel ihnen heilsam war, erleuchtet durch diesen Geist, der ihre Seele berührte, mehr Scharfsichtigkeit des Geistes erhielten, contra Cels. l. VII. Opp. I. p. 596. Dieß ist denn offenbar ein sehr gesundes Urtheil. Wenn ihr, sagt Justinus, die Aussprüche der Propheten leset, wo eine

Person redend eingeführt wird, so glaubet nicht, daß die Begeisterten in ihrer eigenen Person sprechen, sondern sie reden in der Person des sie bewegenden Logos (*κινοῦντος αὐτούς*). Apol. I. p. 65, und Athenagoras: wenn wir blos auf solche Gründe der Vernunft beschränkt wären, so möchte jemand wohl unsere Lehre blos für menschlich halten. Aber unsere Behauptungen werden auch durch die Propheten bestätigt, durch einen Moses, Jesaias, Jeremias u. A., welche aus ihrer Gedankenreihe entzückt, von dem göttlichen Geiste, der auf sie wirkte, bewegt redeten. Wie unvernünftig ist es, menschlichen Meinungen Beifall zu geben und dagegen dem Geiste Gottes den Glauben zu versagen, der den Mund des Propheten gleich einem Werkzeug in Bewegung setzte, Ath. Legat. pro Christ. p. 286. Gottes Männer, sagt Theophilus von Antiochien, welche *πνευματόφοροι πνεύματος ἁγίου* und Propheten waren, wurden von Gott selbst begeistert und belehrt, Schüler Gottes, Heilige und Gerechte, ad Autolyc. l. II. p. 355. Solche Vorstellungen bezogen die ersten christlichen Lehrer nicht blos auf das Alte Testament, wie in der angeführten Stelle geschehen, sondern auch auf die Schriften des Neuen, ja selbst auf alles Göttliche und Hervorragende in heidnischen Schriften, wiewohl in geeignetem Maaß und wie es dem Begriffe der alexandrinischen Lehre von der ewigen und allgemeinen Wirksamkeit des Logos gemäß war. Theophilus von Antiochien sagt: Von der Gerechtigkeit, welche das Gesetz fordert, reden die Propheten und Evangelien auf einerlei Art, weil auf allen Ein Geist des Herrn ruhete, durch welchen sie redeten, ad Autolyc. l. III. p. 388. Diese Lehre von dem einen und nämlichen Geiste Gottes, der das Alte und Neue Testament eingegeben, findet sich ebenfalls bei Irenaeus adv. haer. l. III. c. 9. und 34. gegen die Gnostiker erwiesen, besonders aus der großen Uebereinstimmung beider und daraus, daß alles, was die Propheten verkündigt, in Christo erfüllet worden; bei Origenes, indem er sagt: die Bücher, sowohl

die vor der Zukunft Christi, als die Evangelien und apostolischen Schriften, haben ihre Einrichtung von Einem und demselbigen Geiste, der von dem einen und selbigen Gotte kommt, περὶ ἀρχῶν l. IV. c. 2; dieselbe Lehre bei Tertullian gegen den Marcion, adv. Marc. l. I. c. 19. Irenäus zeigt noch außerdem gegen die Gnostiker, welche nur sehr bedingt göttliche Inspiration zuließen, daß die heiligen Schriften, sofern wir sie ansehen als Wort Gottes enthaltend und vom Geiste Gottes eingegeben, vollkommen sind, und daß es nur uns, die wir nicht in dem Maaß wie sie uns des Logos erfreuen, an der Einsicht in die Geheimnisse fehlt, adv. haeres. l. II. c. 28. Die Verschiedenheit des Inhalts vom Alten und Neuen Testament, auf welche sich die Gnostiker beriefen, hat gleichfalls nach ihm lediglich in der Unvollkommenheit der Menschen ihren Grund, zu denen diese göttliche Offenbarung gelangen sollte, und darin, daß Gott die Menschen nur allmählig weiter führte und durch die Propheten den Weg zum Christenthum bahnen ließ, l. III. c. 9. Hierin lag deutlich der richtige Satz, daß auch die Inspiration der heiligen Autoren nach dem Maaß der Entwickelung des göttlichen Offenbarungsrathschlusses zu bestimmen sey. Die alexandrinischen Lehrer, wie Clemens, hatten auch über diesen Gegenstand sehr liberale Vorstellungen und waren weit entfernt von der Beschränktheit vorgefaßter Meinungen, welche man gewöhnlich für die Lehre von der Inspiration zu halten pflegt. Wie alles Wahre und Gute seinen Ursprung in Gott hat, so hat nach Clemens Gott auch unter den Griechen sowohl als unter den Hebräern die würdigsten Männer zu Propheten in ihren Landessprachen erweckt und sie so über den gemeinen Haufen emporgehoben, Strom. l. VI. p. 761. Es ist die ἐπίνοια Gottes, aus der alle guten Gedanken fließen, l. VI. p. 822. Mit dieser ausgedehnten Vorstellung von göttlichen Gnadengaben überhaupt war wohl vereinbar, das höchste Maaß derselben da anzuerkennen, wo der Geist Gottes auf eine unvergleichliche Art

wirkte, wie in den Propheten und Aposteln, und liegt in diesen verschiedenen Beziehungen weder etwas Schwankendes noch Widersprechendes, nur, daß man dazumal noch nicht nach der jetzigen Bestimmtheit des dogmatischen Sprachgebrauchs, den Begriff der Inspiration als solcher auf die höchste Stufe göttlicher Mittheilung des Geistes ausschließlich bezog, welches jedoch nicht absolut so zu denken ist, als ob der göttliche Geist nicht auch nach der verschiedenen Fassungskraft der Menschen in geringerem Maaße wirkte. Origenes unterscheidet daher sehr genau, wenn er sagt: man muß, was Gott in der Bibel spricht, wohl unterscheiden von dem, was die Apostel zuweilen in ihrem eigenen Namen sprechen, nicht auch das Letztere ist gerade aus göttlicher Offenbarung herzuleiten Opp. t. IV. p. 4. und 5. Er nimmt allerdings an, daß in den Aposteln die Gedanken der Menschen und die Gedanken Gottes nicht gerade immer dasselbige vollkommene Verhältniß zu einander gehabt haben, ein Urtheil, welches bei den unendlichen Graden, in welchen der menschliche und göttliche Geist geeinigt seyn können, gar nicht im Widerspruch steht mit dem andern, daß dennoch die heilige Schrift im Ganzen und Allgemeinen von Gott eingegeben sey, nicht Menschen allein, sondern Gott zum Urheber habe. Wenn daher selbst Tertullian einerseits behauptet, keine Rede sey göttlich als die des einigen Gottes, welche die Propheten, Apostel und Christus erschallen lassen, de anima c. 38, und die Inspiration der Apostel als etwas ganz Eigenes, von dem Maaß der Geistesgaben aller übrigen Christen Verschiedenes vorstellt, exhort. ad cast. c. 4; und andererseits jede zur Erbauung brauchbare Schrift für inspirirt zu halten scheint, de cultu fem. c. 3: so liegt hierin noch keineswegs, wie Münscher ihn beschuldigt, eine Verwirrung der Ideen des guten Kirchenvaters, von der er übrigens oft nicht freizusprechen ist, sondern nur eine verschiedene Bezeichnung des Maaßes göttlicher Gnadengaben, wobei er nur den Begriff der Inspiration auch da gebraucht, wo

blos an die allgemeine Suggestion des göttlichen Geistes zu denken ist. Legimus, sagt er daher, l. c. omnem scripturam aedificationi habilem, divinitus inspirari; und de patient. c. 1. heißt es: ad capienda et praestanda bona sola gratia divinae inspirationis operatur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum, nec alius id, quam qui possidet, dispensat, ut cuique dignatur. Vgl. de corona mil. c. 8. Auch der heilige Cyprianus, obwohl er die heiligen Schriften für inspirirt erklärt, sagt doch einmal von sich selbst: libellum hunc permittente et inspirante Deo conscripsimus, ep. 73. Die göttliche Eingebung der prophetischen Reden und der Geist des mosaischen Gesetzes, sagt Origenes, ist erst durch die Zukunft Jesu sichtbar geworden; vor dieser war es unmöglich, völlig einleuchtende Beweise davon aufzustellen. Doch schon, wer nur die Propheten liest, wird durch die Begeisterung, die ihn ergreift, überzeugt werden von dem göttlichen Ursprung dieser Schriften. Wenn unsere Schwäche nicht jeden Ausspruch faßt und versteht, so kann dadurch die Göttlichkeit der Schrift, die sich durch dieselbe verbreitet (διατείνουσα εἰς πάντα ἀυτήν), nicht herabgesetzt werden. In den Schriften der heiligen Schrift, sagt er ferner, kann nichts Ueberflüssiges und Müssiges stehen, wenn uns schon Einiges dunkel scheint. Wir müssen nur um so aufmerksamer seyn und Gott um mehr Einsicht bitten, T. II. p. 375. T. III. p. 286. Alle scheinbaren Widersprüche in der Bibel leitet Origenes blos von der Unwissenheit der Ausleger her, sie müssen verschwinden, sagt er, vor den Augen des erfahrenen Kenners, Commentar. in Matth. p. 441. Das Alte und Neue Testament enthält dieselbige Lehre, nur dort unter Hülle und Bildern, hier offen und frei vorgetragen, Opp. T. IV. p. 8. Nicht fremd endlich war auch den Kirchenvätern die Ueberzeugung, daß der Antheil des göttlichen Geistes bei Schriftstellern sich nicht blos auf die Gedanken beschränkt, sondern auch auf die Sprache und Worte erstreckt habe, denn diese

haben keineswegs ein gleichgültiges Verhältniß zu den Begriffen, welche sie ausdrücken sollen, und kann die Wahl derselben allezeit vollkommen oder unvollkommen und dem Gedanken hinderlich oder schädlich seyn. Der Geist Gottes kann allerdings jede Sprache wählen, in seinen Dienst stellen, aber in jeder zugleich nicht ohne Einfluß auf die schriftliche Form der Gedanken seyn, da sich in Schriften Worte und Sachen, Sprache und Gedanken nicht trennen lassen. Auch wenn die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte sich hierüber wenig geäußert oder ausdrücklich erklärt hätten, außer etwa Clemens Alexandr. in der Cohort. ad gentes p. 71, so müßte man diesen Glauben ihnen wegen des innern und nothwendigen Zusammenhangs zuschreiben. Er geht aber besonders zuverlässig aus demjenigen hervor, was mehrere von ihnen über den Ursprung der alexandrinischen Version lehren. Denn wie viel oder wie wenig wahr auch an der Geschichte seyn mag, welche schon Philo und Josephus erzählten, von dem wundervollen Ursprung derselben, daß nämlich alle 72 Uebersetzer, die der König von Aegypten zu diesem Zweck aus Palästina berufen, ohne sich zu verabreden, eine selbst bis auf die Worte übereinstimmende Uebersetzung zu Stande brachten, Joseph. Antiqu. jud. l. XII. c. 2. Philo de vita Mosis p. 660; so beweiset doch solche Behauptung des wundervollen Ursprungs einer Uebersetzung in jedem Fall den Glauben an einen Antheil des göttlichen Geistes, der sich auch bis auf die Sprache und deren Worte erstreckt. Womit zu vergleichen Justin. Cohort. ad graec. Opp. p. 16. und Clem. Alex. Strom. l. I. p. 410. Dieses war die Version des Alten Testaments, welche man zu Jesu und der Apostel Zeiten allgemein in Palästina gebrauchte, nachdem der Originaltext aus Mangel an Sprachkenntniß für die hellenischen Juden unzugänglich geworden war.

2. Die katholische Kirche behielt sich ausschließlich vor, aus der Ueberlieferung zu bestimmen, was als eine ächte und hei=

lige Schrift in die Sammlung derselben oder den Kanon der Bibel gehöre und was nicht.

Dieser Punkt ist gleichfalls nicht blos geschichtlich wichtig, sondern auch zugleich dogmatisch oder ein Urtheil für alle Zeiten. Zur Einheit der Kirche und ihres christlichen Glaubens gehörte wesentlich darüber ein klares und bestimmtes Bewußtseyn zu haben. Das christliche Prinzip selbst machte sich durch Beziehung auf jene Schriften und deren Sammlung zur Norm des Glaubens für alle, die am wahren Christenthum Theil haben wollen. Für jede Zeit ist die Frage wichtig, wie denn ursprünglich sich der Kanon gebildet und in dieser Geschlossenheit sich durch alle Zeiten herabvererbt habe. Die Antwort, welche sich nach dem Zeugniß der Geschichte und aus der Natur der Sache darauf geben läßt, ist keine andere, als:

1) Durch die Kirche ist die Bibel entstanden, aus der kirchlichen Ueberlieferung ist sie hervorgegangen, ist entschieden worden, was von heiligen Schriften in den Kanon gehöre und was nicht. Sofern nun alle folgenden Zeiten den in jener Zeit durch die Kirche und derselben Tradition fixirten Kanon angenommen und unverändert gelassen, haben sie hiermit zugleich das Ansehen der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung anerkannt. Die Priorität der mündlichen Lehre vor der schriftlichen ist unleugbar, aus jener ist diese hervorgegangen. Der wahre christliche Glaube kommt nicht ursprünglich aus der Schrift, sondern aus der Predigt, wie die Schrift selbst sagt, und so ist es auch geschichtlichermaßen gegangen, ehe heilige Schriften entstanden waren, und geblieben, auch nachdem die heilige Schrift vorhanden und gesammelt war. Paulus bediente sich bei der Predigt des Evangeliums an die Heiden nicht einmal des Alten Testaments und legte also keinen bestimmten Schrifttext zum Grunde. Noch bei Tertullian bedeutet der Ausdruck Novum Testamentum oft nicht die Sammlung der Schriften des Neuen Bundes, sondern die christliche Religion, contra Marcionem l. IV. c. 22. Doch

kommt bei ihm der Name auch schon in Beziehung auf Schriften vor, wie contra Marc. l. IV. c. 1. Contra Prax. c. 15. 20, und Irenäus sagt aufs Bestimmteste: Quod in principio praeconiaverunt Apostoli, postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, adv. haer. l. I. c. 3.

2) Nächst diesem läßt sich nun auch die erstere Frage bestimmter beantworten, nämlich wie sich denn die ächten heiligen Schriften, unterschieden von den falschen und verwerflichen, zusammenfanden. Auch hierbei ist zurückzugehn auf die kirchliche Ueberlieferung, will man sehen, nicht blos, wie eine heilige Schrift, sondern auch wie eine Sammlung derselben entstand. Daß nämlich nach und nach die einzelnen Bestandtheile unsers Kanons entstanden und hervortraten, hatte seine besondere Veranlassung in der Zeit und den Umständen, welche wir zum Theil nicht mehr kennen. Das erste, was dieser Art erschien, waren unstreitig die Evangelien. Matthäus soll, wie Papias bei Euseb. h. e. l. III. c. 39. versichert und Irenäus gleichfalls bezeugt l. III. c. 1., um seiner Landsleute willen in Palästina in hebräischer Sprache geschrieben und Marcus sein Evangelium aus Reden des Petrus componirt haben, nach Tert. contra Marc. l. IV. c. 5. Orig. ap. Euseb. l. VI. c. 25. Lucas giebt zu Anfang seines Evangeliums die Veranlassung selber an, die ihn zur Abfassung des seinigen bewog, und die erste Kirche berief sich oft, um die Glaubwürdigkeit seiner Berichte darzuthun, auf seine vertraute Bekanntschaft mit den Aposteln, besonders mit Paulus, Iren. l. III. c. 1. Tert. adv. Marc. l. IV. c. 5. und 2. Euseb. III. 24. und 4. Nach Irenäus waren es die Partheien des Cerinthus und der Nicolaiten, welche den Apostel Johannes bewogen, sein Evangelium zu schreiben, Ir. adv. haer. l. III. c. 2; allein diese falsche Nachricht nimmt er selbst l. III. c. 16. zurück, da er sagt, Johannes habe die Meinung derer vorhergesehen, welche den Herrn theilten. Nach Clemens von Aler.

hingegen wollte Johannes, da die andern Evangelisten blos die äußere und niedere Geschichte Jesu (τὰ σωματικά) beschrieben hatten, auch ein geistiges Evangelium verfertigen, welches nämlich die höhere Würde Jesu darstellte, ap. Euseb. l. VI. c. 14. Eusebius selbst fügt hinzu, daß Johannes mit Kenntniß der drei ersten Evangelien diese durch das seinige habe ergänzen wollen, l. III. c. 24. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser verschiedenen Angaben über die Veranlassung und den Ursprung unserer Evangelien stehen mag, so sieht man wenigstens deutlich hieraus, daß wir unter anderen Umständen und Veranlassungen auch hätten mehr oder weniger als vier Evangelien haben können, und daß dieses lediglich abhing von dem freien, durch besondere Gesichtspunkte und Rücksichten bestimmten Entschlusse ihrer Verfasser und der Bestimmung der Kirche, wodurch sie anerkannt wurden. Die Veranlassung der verschiedenen apostolischen Briefe liegt meistens in ihnen selbst deutlich zu Tage und von ihnen gilt ganz dasselbe. Die Schriften aber, welche jetzt in unserm Kanon vereinigt stehen, waren in keinem Fall die einzigen, welche zu jener Zeit über die Thaten und Lehren des Herrn und seiner Apostel erschienen, und nun ist die Frage, wie kam man dazu und nach welchen Prinzipien geschah es, daß man unter der großen Menge von Schriften dieser Art gerade die herauslas, die wir jetzt als ausschließlich kanonisch besitzen? Erstlich gab es unstreitig ganz früh und ursprünglich solcher biographischen Notizen mehrere, kürzer oder ausführlicher als unsere Evangelien, die aus reiner Absicht und Quelle hervorgeflossen waren und vielleicht theilweise oder ganz in unsere Evangelien übergingen. Sodann gab es manche, die offenbar Werke des Betrugs und einer feindseligen Gesinnung waren, und die man zum Theil selbst einem Apostel unterschob, wie das Evangelium des Thomas, des Petrus, des Jacobus allerdings braucht man gerade nicht nothwendig bei allen anzunehmen, daß sie aus vorsätzlichem Betrug hervorgegangen waren, sie konnten

auch aus mündlichen Nachrichten und Aeußerungen jener Apostel zusammengetragen seyn und in Ansehung des Inhalts von jener Seite viel Wahres und Zuverlässiges enthalten, was vielleicht durch einzelne Irrthümer und Unrichtigkeiten und durch die Form und Redaktion nur entstellt war. In Palästina hatte man ein eigenes Evangelium der Hebräer, welches zwar unserm Evangelio des Matthäus nahe kam, aber doch in der Form gar sehr von demselben abwich. Vom zweiten Jahrhundert an war die Betriebsamkeit der Sectirer besonders eine reiche Quelle eigenthümlicher Schriften über die heilige Geschichte und Lehre, welche natürlich so eingerichtet waren, wie sie den Grundsätzen dieser Sectirer am meisten entsprachen. Origenes spricht von Evangelien des Thomas, Matthias, der Aegypter, des Basilides und verwirft sie als falsch, Opp. I. p. 933. Nicht nur sollen Cerinthus und Carpocrates ein Evangelium des Matthäus gehabt haben, welches verschieden war von dem der Ebioniten, welches jedoch Epiphanius allein, mithin sehr unzuverlässig, versichert in der haer. 28. c. 5. und 30. c. 14; sondern um die Mitte des 2. Jahrhunderts trat sogar Marcion schon mit der ersten Sammlung heiliger Schriften auf. In derselben befand sich unter anderen, nach den Vorwürfen der katholischen Lehrer, das Evangelium Lucä gänzlich verfälscht und verstümmelt, Iren. l. I. c. 28. III. c. 12. Tert. contra Marc. l. IV. c. 2. 7. l. V. c. 21. Epiph. haer. 42. 9. Die Sammlung enthielt ferner nur zehn Briefe des Paulus und ließ die beiden Briefe an den Timotheus und den an den Titus aus. Außerdem aber soll er noch sehr viele Stellen in paulinischen Briefen verfälscht haben. Nach Irenäus gab es nicht wenige Christen, die das Evangelium des Johannes verwarfen und die Apokalypse verspotteten, l. III. c. 2. Aus diesem allen sieht man, wie verschieden dazumal noch und so bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts hin über den Kanon geurtheilt, wie manche Schrift, die nachher von der Kirche verworfen wurde, gebraucht

war und in Ansehen stand, und es kommt noch dazu in Erwägung, daß so manche Schriften von Kirchenlehrern mehrere unserer kanonischen Schriften weder gebraucht noch auch gekannt zu haben scheinen, bis man denn erst vom Ende des 2. Jahrhunderts an wahrnimmt, wie sie alle sich in der Annahme unserer vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der dreizehn paulinischen Briefe, der Apokalypse und des ersten Briefes von Petrus und Johannes vereinigen, jedoch sie in zwei verschiedenen Sammlungen gebrauchen, wovon die eine *Εὐαγγέλιον* hieß und die andere *'Απόστολος* oder auch *'Αποστολικόν*, jene die Evangelien, diese das Uebrige des neu-testamentlichen Kanons enthielt. Origenes, der in der Geschichte des Kanons besonders bedeutend ist, faßt die sämmtlichen Schriften des *Εὐαγγέλιον* und *'Απόστολος* schon zusammen unter dem Namen *ἡ καινή διαθήκη*. De princ. Opp. I. p. 156. Er machte die erste Klassenordnung unter den christlichen Religionsschriften und nahm deren drei Gattungen an, ächte, untergeschobene und vermischte (*γνήσιοι, νόθοι* und *μικτοί*). Opp. t. IV. p. 226. Auf dem nächsten Grunde dieser Kritik stellte endlich Eusebius von Caesarea zu Anfang des 4. Jahrhunderts den Kanon auf in der Gestalt, in welcher wir ihn jetzt noch haben, und brachte den bis dahin immer noch offen und beweglich gewesenen Kanon zum Abschluß. Was war es nun, was die Lehrer der christlichen Kirche bestimmte in der Auswahl der Schriften, welche sie trafen, in dem Vorzug, den sie im Innern der Sammlung der einen oder der andern beilegten, und was überhaupt ihr Urtheil in dieser Sache leitete? Welches waren die leitenden Prinzipien in gleichförmiger Annahme schon des *Εὐαγγέλιον* und *'Απόστολος*, und noch mehr der folgenden Bestimmungen des Origenes und Eusebius? Es war dieses offenbar nicht das Werk irgend eines der vorzüglichsten Kirchenlehrer, und das ist eine falsche Ansicht, daß Eusebius den Kanon nur nach seiner Privatmeinung angeordnet und man überhaupt in dem seinigen nur die

Privatarbeit des Eusebius habe. Vielmehr unterscheidet er selbst die Privatmeinung seiner Person von der öffentlichen der Kirche so stark und genau, daß eben hieraus die anscheinenden Widersprüche in seinen Aeußerungen erklärt werden müssen, z. B. h. e. III. 3. Er wollte vielmehr mit der Aufstellung des Kanons die παράδοσιν ἐκκλεσιαστικήν, d. h. die gemeine Gesinnung der ganzen christlichen Kirche aussprechen, nach allen auf ihn gekommenen Spuren der lebendigen Ueberlieferung. Diese und nichts anderes sollte nach der Absicht der Kirchenlehrer das Prinzip der Bildung des Kanons seyn und das entscheidende Moment in der Wahl und Verwerfung der im Umlauf sich befindenden christlichen Religionsschriften. Gleichwie man, um ächte apostolische Lehre von unächter und falscher zu unterscheiden, sich an die größeren Kirchen wandte und hielt und das Urtheil der meisten unter ihnen das stärkste Gewicht hatte in dieser Beziehung, so ging es auch in Ausmittelung der ächten christlichen apostolischen Schriften. Diejenigen Gemeinden in Kleinasien, Griechenland und Rom, welche sich der Stiftung durch einen Apostel erfreuten, theilten sich gegenseitig diejenigen Schriften mit, welche als von den Aposteln oder deren Gehülfen verfaßte Schriften bei ihnen in Gebrauch und Ansehen waren, und in solchem Gebrauch und Ansehen, worin bei den vorzüglichsten Gemeinden gewisse Schriften standen und zu welchem andere hingegen niemals gelangten, lag allerdings schon zugleich ein Urtheil über die Authentie oder apostolische Abkunft der einen und der Unächtheit der andern. Dieses Urtheil der verschiedenen Kirchen im Gebrauch und Nichtgebrauch verschiedener Schriften auffassen, vergleichen und kirchlich, d. h. als Urtheil der Kirche, fixiren, war die Kritik dieser Zeit und hieß nach der Ueberlieferung verfahren, den Werth oder Unwerth der vorhandenen Schriften in Beziehung auf den Kanon bestimmen. Noch ehe öffentlich diese gegenseitige Uebereinkunft ausgesprochen war, war sie getroffen und im Leben vorhanden, und Origenes und Eu-

sebius haben im Wesentlichen nichts anderes gethan, als declariren, was durch die Kirchen, auf denen apostolischer Sinn und Geist ruhete und die sich der unleugbarsten apostolischen Ueberlieferung erfreuten, bereits entschieden war. Sie haben den Kanon nicht erst gemacht, sondern ihn, wie er durch die apostolische Tradition sich gebildet hatte, nachgewiesen. Zu solcher naturgemäßen Bildung trugen die vielfachen Angriffe der Ketzer vorzüglich bei, denn in dem Maaß, als von diesen die ächten Stücke der heiligen Schrift angefochten, verfälscht und verworfen wurden, hielt man sie fest in der katholischen Kirche und theilten sie alle Rechtgläubigen gegenseitig sich mit. So wurde das Ansehen einer Schrift immer ausgedehnter und allgemeiner, und welchen andern Weg konnte man auch wohl einschlagen, um über apostolische Abkunft einer Schrift Sicherheit zu erlangen, als daß man sie suchte bei den von den Aposteln oder ihren Gehülfen gestifteten Kirchen und überhaupt bei solchen, in denen sich der Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter noch am lebendigsten und zuverlässigsten erhalten hatte? Das lehrt Tertullian ausdrücklich: Quid autem praedicaverint Apostoli, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam, non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea. Praescr. c. 21. Die ersten Schritte nun zu öffentlicher Veranstaltung des Kanons in der katholischen Kirche geschahen unstreitig erst auf Veranlassung des marcionitischen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Von da an traten die verschiedenen rechtgläubigen Kirchen in lebhafteren Verkehr und Zusammenhang und wurden immer allgemeiner einig über die Aechtheit und Unächtheit der im Umlauf befindlichen Schriften. Bei der Vertheidigung gewisser Schriften gegen die Ketzer und der Verwerfung anderer berief man sich stets auf die Ueberlieferung, und wenn sich auch die Häretiker ähnlicher Traditionen rühmten, so konnten sie

doch einerseits weder die apostolischen Kirchen nachweisen, durch die man sie überkommen hätte, oder in denen sie von jeher wären gebraucht gewesen, noch auch durch die in apostolischen Kirchen herrschende Lehre den richtigen Inhalt der Schriften beurkunden. Diese beiden Momente findet man überall als entscheidend in den Bestimmungen der katholischen Kirche über den Kanon, einmal ihren Gebrauch zum Vorlesen beim Gottesdienst und zweitens ihre Bestätigung durch die herrschende Kirchenlehre. Denn da die Schriften sich an den mündlichen Unterricht der Apostel anknüpften und diesen gleichsam nur fortsetzten, so mußten beide auch übereinstimmen und konnten sich gegenseitig zur Bewährung dienen, wenn man nicht gar die Apostel eines Widerspruchs beschuldigte. Beide Momente hatten aber allerdings unter sich wieder einen wesentlichen Zusammenhang und waren im Grunde eins. Denn wie hätte man sie können öffentlich gebrauchen und vorlesen beim Gottesdienst, wenn sie der überlieferten Kirchenlehre widersprochen hätten, und wie konnten sie der Lehre der Kirche zuwider seyn, da man sie als Fortsetzung oder nur als schriftlichen Inhalt der mündlichen Lehre empfangen hatte? Iren. l. III. c. 2. et 3. Tert. contra Marc. l. IV. c. 5. Praescript. c. 36. Nach diesen Prinzipien nun ordnete auch Eusebius endlich den Kanon. Die erste Reihe von Schriften gehört zu den allgemein anerkannten *ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις*), die andere Reihe enthält die bezweifelten Bücher (*ἀντιλεγόμενα*), doch den meisten Kirchen bekannt (*γνώριμα δὲ τοῖς πόλλοις*), unter die unächten (*ἐν τοῖς νόθοις*) stellte er solche, die anerkannt unapostolischen Ursprungs sind, h. e. l. III. c. 25. Gemeiniglich stellt man sich die Art, wie Eusebius in dieser Fixirung des Kanons verfuhr, auch viel zu äußerlich vor: denn an und für sich gilt, was von Ausmittelung der ächten apostolischen Lehre auf dem Wege der Ueberlieferung oben gesagt worden ist, auch von der Ausmittelung der ächten apostolischen Schriften. So nothwendig

und natürlich es war, das Urtheil der angesehensten Kirchen hierüber entscheiden zu lassen, und welch ein hoher Grad von Sicherheit auch auf diesem Wege zu erlangen war, so konnte man doch keine absolute Sicherheit auf demselben finden und geben. Sondern wie man auch schon aus der zu Hülfe genommenen Bekräftigung und Bewährung derselben durch die überlieferte apostolische Kirchenlehre sieht, so war dieses Geschäft weder als ein absolut äußerliches, noch lediglich menschliches betrieben, sondern man sah zugleich vorzüglich auf den innern, göttlichen christlichen Character einer Schrift, wie man ihn nur durch den in den Gemeinden waltenden Geist der christlichen Religion zu erkennen vermochte, und es war dieser göttliche Geist der christlichen Religion, der auch in den Gläubigen sich wiedererkannte und sich am sichersten selbst wiederfinden konnte in gewissen Schriften, wie in anderen nicht. Daher allein ist zu begreifen, wie Eusebius einen Brief, wie den an die Hebräer, gegen den er selbst l. III. c. 3. Zweifel hegt als paulinisch, dennoch unter die ὁμολογούμενα stellen konnte und als einen solchen ansehen, der das günstige und allgemeine Urtheil der Kirche für sich hatte. Hieraus folgt, daß selbst der Zweifel oder die Ungewißheit, ob ein Brief von Paulus herrühre und in dieser Rücksicht ächt sey, nicht vermochte, ihn aus der ersten und obersten Reihe der kanonischen Schriften zu verdrängen, blos, weil man seinen Inhalt für durchaus apostolisch erkannte. Das Band der äußern Ueberlieferung war hier offenbar schwach und unhaltbar, und doch stellte die Kirche den Brief in eine Reihe mit den Evangelien und den andern Briefen Pauli, und ohne ihn bestimmt zugleich für paulinisch auszugeben, erkannte man ihn dennoch für apostolisch. Wie war dieß anders möglich, als weil der Geist der Kirche sich in demselben wiederfand und er in der innern, geistigen Ueberlieferung, an die ein Jeder in der Kirche durch seinen Glauben geknüpft ist, seine Bewährung und Beglaubigung fand als ächt und apostolisch. Um-

gekehrt urtheilt Eusebius selbst von manchen solcher Schriften, die in den meisten Kirchen gelesen wurden, doch aus diesem einzigen Grunde nicht auch gleich nothwendig günstig, welches doch nothwendig gewesen wäre, wenn er allein die äußere Ueberlieferung an sich zur Norm und zum Prinzip seiner Beurtheilung genommen hätte. Er setzt selbst solche, die in die dritte Reihe, unter die *νόθα*, gehören, dennoch in die zweite unter die *ἀντιλεγόμενα*, und giebt von manchen erwiesen falschen zu, daß sie in vielen, ja in den meisten Kirchen gelesen werden. Den wesentlich heiligen, erbaulichen Inhalt einer Schrift nimmt er ebenso sehr mit in Rechnung, als ihren äußern traditionellen Character, wie er umgekehrt diesen niemals an und für sich und allein oder abgesondert von dem göttlichen Inhalt einer Schrift gelten läßt, oder allein deswegen eine Schrift zu den *ἐνδιαθήκοις* rechnet, weil sie in vielen, ja selbst in allen Kirchen gelesen wird.

3. Die katholische Kirche schreibt sich **ausschließlich** das **Recht zu, den Glaubensinhalt der heiligen Schrift** aus dem dogmatischen Prinzip **der überlieferten Kirchenlehre zu verstehen und nach demselben sie auszulegen.**

Die Nothwendigkeit und der Zusammenhang dieser Lehre mit den vorhergehenden fällt von selbst in die Augen. Denn da die heiligen Schriften, sowohl jede in ihrem Ursprung, als alle in ihrer Verbindung zu einer kanonischen Sammlung, aus der Kirche hervorgegangen waren und die mündlichen Ueberlieferungen derselben die Quelle gewesen waren, aus welcher die Schrift selbst entstanden und das ursprünglich ungeschriebene apostolische Wort Gottes erst mit der Zeit ein geschriebenes geworden war: so konnte und mußte die überlieferte Kirchenlehre fortwährend nicht blos zur Bewährung der ächten apostolischen Bestandtheile des Kanons gegen alle falschen und von Sectirern ausgegangenen Schriften, sondern auch zur Bewährung und

Ausmittelung des ächten Verständnisses und Sinnes der heiligen Schrift gegen alle falschen Deutungen derselben von Seiten der Häretiker dienen. Hierzu kommt die natürliche Beschaffenheit eines Buches, welches, wie heiligen Inhalts es auch sey, doch an sich aus todten Buchstaben bestehet, deren lebendiger Sinn und göttlicher Inhalt nur durch den Geist, der lebendig ist und macht, zu erreichen steht, also eines Schlüssels außer sich bedarf, da es aus sich nicht reden kann. Je nachdem nun ein menschlicher Geist sich anschließt entweder an die Lehrsätze seiner Vernunft oder an vorgefaßte Meinungen oder an den überlieferten objectiven Kirchenglauben, kann er die Schrift für sich anführen und brauchen als Zeugniß und seinen Sinn zu dem ihrigen machen. Deswegen nun machte die alte Kirche die Gemeinschaft mit ihr und ihrem überlieferten apostolischen Glauben zur unerläßlichen Bedingung alles Verständnisses der Schrift, weil ihr unmöglich schien, daß die Schrift irgendwo und irgendwie der apostolischen Tradition, aus welcher sie selbst hervorgegangen, widersprechen könnte, und fand in der Anschließung an die Gemeinde der Gläubigen und ihre überlieferte Lehre die einzige Sicherheit in der Auslegung der heiligen Schrift. Wo also Uneinigkeiten entstanden über den wahren Sinn einer Stelle, wer konnte den Streit entscheiden und bestimmen, was der Sinn der Schrift daselbst sey, als der Geist dessen, von welchem sie ihren Verfassern eingegeben war und der in der Gemeinde seiner Gläubigen zu seyn und zu bleiben, und sie in alle Wahrheit zu führen verheißen hatte? Dieß war es daher von Anfang, was die katholische Kirche im Bewußtseyn ihrer apostolischen Abkunft und Lehre stets geltend machte gegen alle Häretiker, wenn diese die Schrift nach ihrem Sinne deuteten. Man leugnete ihre Befugniß gänzlich, und da auch sie sich der Ueberlieferung rühmten, nach denen die Schrift bei ihnen gedeutet wurde, wie dieses Irenäus ausdrücklich sagt l. III. c. 2, so blieb immer nichts übrig, als sich auf die uralte, bei den apostolischen

Gemeinden befindliche kirchliche Ueberlieferung zurückzuziehen und die Gemeinschaft mit denselben zur wesentlichsten Bedingung alles Schriftverständnisses zu machen. In diesem Sinne konnten Irenäus und Tertullian sagen, so groß sey die Identität und Uebereinstimmung zwischen der Kirchenlehre und der heiligen Schrift, daß selbst, wenn die heilige Schrift nicht wäre abgefaßt worden, die Tradition allein schon hätte ihre Dienste versehen können, adv. haer. III. c. 3. 4. Tert. Praescr. c. 15. 19. 37. Jeder Häretiker, sagt deshalb Tertullian, muß als solcher die heilige Schrift nothwendig falsch verstehn; außer der apostolischen Gemeinschaft der Gläubigen stehend, ist ihm der wahre Sinn derselben durchaus verschlossen und unzugänglich Praescr. c. 15, und in demselbigen Sinne konnte später der heilige Augustinus sagen: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Contra Manich. c. 5. Cyprian behauptet, daß die Häretiker die heilige Schrift wohl lesen könnten, aber nicht verstehen, Ep. ad Novatianum. Cf. Clem. Alex. VII. p. 899. Clemens hält den *κανὼν ἐκκλησιαστικός* für durchaus nöthig, um den Sinn der Schrift aufzufassen und besonders die Uebereinstimmung der biblischen Schriften zu erkennen, Strom. l. VI. p. 803.

Wie nun dieß alles nicht nur historisch zu nehmen, sondern auch dogmatisch zu beurtheilen sey, darüber ist großer Streit, zumal dieses sehr viel Einfluß hat auf den Confessionsunterschied, wie er sich im strengen Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche im 16. Jahrh. bildete. Noch neuerlich ist darüber gestritten von Delbrück: Christenth., 2. Theil, oder Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer; und dagegen: Sack, Lücke und Nitzsch, über das Ansehen der heiligen Schrift in der alten Kirche. Bonn, 1826. Schon Lessing hatte gegen den strengen Lutheraner Melchior Götze zu Hamburg unter andern die Behauptung aufgestellt, daß die Schriften des Neuen Testaments keineswegs die ersten und ursprünglichen Quellen der christlichen Religionser-

kenntniß gewesen seyen, daß man sie in den ersten Zeiten des Christenthums entweder gar nicht gekannt oder doch nicht vollständig gehabt habe, daß man sich vielmehr ursprünglich in der Kirche an die mündliche Ueberlieferung gehalten und die christliche Lehre nicht aus Schriften, sondern aus der apostolischen Glaubensregel geschöpft habe, die sich von Mund zu Mund fortgepflanzt. (Lessings nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Götze in Hamburg. Wolfenb. 1778.) Jene Behauptung Lessings suchte hiernach der jüngere Walch nach Möglichkeit, aber doch nicht mit vielem Erfolg, zu entkräften in seiner kritischen Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten 4 Jahrhunderten. Leipzig, 1779. 8. Denn weiter ist es doch mit dieser Untersuchung nicht zu bringen, als bis zu dem Resultat, daß nach und nach auch heilige Schriften entstanden und in Umlauf gekommen; wie es aber mit der allgemeinen Verbreitung derselben gestanden und wann der Kanon eigentlich erst zum Schluß gekommen, ist ebenso bekannt. Die Priorität der Tradition, deren wesentlicher Inhalt in der Glaubensregel zusammengefaßt ist, erhellt aber wohl am deutlichsten daraus, daß man ja selbst, nachdem einzelne Stücke des Kanons vorhanden waren, dieselbe für das Prinzip der Auslegung aller heiligen Schriften erklärte und auf ihr früheres Daseyn und die Entstehung alles geschriebenen Unterrichts aus dem ungeschriebenen ausdrücklich hinwies, als auf den Grund, weswegen sie nothwendig der Schlüssel der Schrift seyn und bleiben müsse, woraus denn von selbst folgte, daß sie auch nach dem Daseyn der Schriften des Neuen Testaments das dogmatische Grundprinzip ihrer richtigen Auslegung seyn und bleiben müsse. Nun hat man sich denn zwar in neueren Zeiten bis zur Anerkennung dessen, was factisch für jene Zeit ist, erhoben, hingegen die Folgerungen, welche für alle Zeiten von selbst daraus abfließen, abgelehnt; man hat, daß es Anfangs so war und unter den

Christen der ersten Jahrhunderte die Schrift diese und keine andere Stellung gewann zur Kirche und ihrer Glaubensregel, aus der damaligen Lage der Christen, nicht aber aus der Natur der Sache, am wenigsten aber aus der Natur der Kirche und aller geschriebenen Lehre in ihr erklärt, und hiermit das nothwendige Band zwischen Schrift und kirchlicher Lehre noch keineswegs anerkannt. Daß die Tradition, sagt Münscher, oder der von den ersten Stiftern der Gemeinden mitgetheilte und durch die Sorgfalt der Lehrer bewahrte und fortgepflanzte Unterricht über die Hauptstücke des christlichen Glaubens Anfangs die einzige Erkenntnißquelle für die Christen war, erhellet aus der damaligen Lage der Christen unwidersprechlich und bedarf keines Beweises, daß sie aber auch, nachdem die Schriften des Neuen Testaments in den Gemeinden Eingang und Ansehen gefunden hatten, neben diesen ferner als ein besonderes, für sich bestehendes Erkenntniß- und Beweismittel der Christenlehre gebraucht wurde, beruht auf den einstimmigen und unzweideutigen Zeugnissen der angesehensten Kirchenlehrer. Dogmengesch. I. S. 360. Von dem Vorurtheile ist man also allerdings zurückgekommen, daß die Glaubensregel etwa aus der Schrift gezogen und daß nichts in jener gestanden, was nicht zuvor in dieser gewesen; dahin wird man sich allerdings endlich, wenn es einmal zu bestimmten Erklärungen kommt, wenigstens geschichtlich erklären und sich darüber als eine Thatsache vereinigen, daß die apostolische Glaubensregel, wie wir sie bei den genannten Vätern finden, älter als alle unsere heiligen Schriften des Neuen Testaments und die ursprüngliche, selbst nachher noch neben den heiligen Schriften hinfließende Quelle der christlichen Erkenntniß war. An der heiligen Schrift besitzt die Kirche ein herrliches Schutzmittel; denn obwohl sie selber ursprünglich aus der mündlichen Ueberlieferung abgeflossen ist, so ist sie doch aus noch reiner und ungetrübter Quelle hervorgegangen und kann fortan zur Bewährung aller wahren, göttlichen Lehren und zur Ver-

urtheilung und Verwerfung aller nachher von Menschen allein erdachten Ueberlieferung vortrefflich dienen: daher der nothwendige Lehrsatz der wahren Kirche, daß Schrift und Tradition sich gegenseitig bewähren müssen, denn es ist der eine und nämliche göttliche Geist in beiden wirksam in der Kirche. In solcher Einheit der Ueberlieferung mit der innern Wahrheit faßte noch Cyprian jene auf: denn da sich im Streit über die Ketzertaufe Stephanus auf die Gewohnheit und Ueberlieferung berief, erklärte Cyprian, daß diese Beweisart an und für sich unbefriedigend und verwerflich sey, daß kein Herkommen gegen die Wahrheit etwas gelte oder das Fortschreiten zu besserer Erkenntniß aufhalten dürfe. Consuetudo sine veritate vetustas erroris est, sagte er in seinem 74. Briefe. Die Tradition an und für sich, in ganz formellem Sinn und abgesehen von ihrem wahren Inhalt, erklärte er für einen Kanal, bei welchem man, wo er zu fließen aufhöre, auf die erste Quelle zurückgehen müsse, um dadurch den Ort zu entdecken, wo der Fehler entstanden, ep. 74. 63. Hier, wo Ueberlieferung gegen Ueberlieferung stand und im Streit lag, konnte man allein durch die Zurückführung derselben auf ihre inneren Gründe, d. i. durch den Begriff der Sache und ihre Wahrheit an sich, zum Ziel kommen, womit Cyprianus noch keineswegs das Ansehen der wahren Tradition leugnete, sondern sie nur ausmitteln wollte; denn sonst leugnete er mit der ganzen Kirche nicht, daß nächst der innern Wahrheit vorzüglich auf Ueberlieferung, Uebereinstimmung, Sitte und Gewohnheit zu sehen sey. Ceterum nos veritati et consuetudinem jungimus, ep. 75. p. 226.

Soviel leitete die christliche Kirche aus dem Bewußtseyn ihrer selbst, als der katholischen, ab. Es ist nun andererseits noch der wesentlichen Störungen in der ruhigen Entwickelung des Dogma von der Kirche zu erwähnen. Störung derselben war an und für sich schon alle und jede Häresie; aber diese richtete sich auch gegen den bestimmten Begriff der Kirche selbst. Man

konnte der Natur der Sache nach in dieser Beziehung nach zwei Seiten hin abirren und in falsche, verwegene Meinungen gerathen, einmal indem man sich einer abstracten Identität ergab, und sodann, indem man eine ebenso falsche, abstracte Realität über alles erhob. Beide Verirrungen liegen dem Dogma von der Kirche ganz nahe, denn sie sind in demselben als aufgehoben enthalten, und daraus muß man sich auch erklären, daß sie zu allen Zeiten wieder vorkommen. Sie sind also nicht blos geschichtliche Erscheinungen in dem Sinn, daß sie nur einmal da gewesen wären, als Raritäten, sondern sie haften am Dogma selbst und es selbst zertheilt sich darin so, daß man sich an die eine oder andere Seite stellen und diese Einseitigkeit für die Wahrheit selbst ausgeben kann.

1. Der abstracte Idealismus. Er ist 1) der Chiliasmus. Nach der reinchristlichen, biblischen Vorstellung ist das Reich Gottes durch Christum vom Himmel auf die Erde gebracht, das Himmelreich zum Weltreich geworden. Es stellt sich dar in der Gestalt der christlichen Kirche. Wird nun von ihrer empirischen, erscheinenden Seite abstrahirt und sie der Idee der Kirche ganz unangemessen befunden, so bleibt an der Idee selbst nur die Vorstellung übrig von dem Wesen der Kirche und diese selbst wird als die Gegenwart negirt, in eine ferne oder nahe Zukunft gesetzt und mit allen Phantasmen der Einbildungskraft ausgeschmückt. Der Zustand der ersten Christen unter den Verfolgungen und Leiden, welche sie von den Juden und Heiden auszustehen hatten, war ganz dazu geeignet, solche Hoffnungen auf eine ganz andere, glorreichere Wiederkunft Christi und ein damit verbundenes tausendjähriges Reich in ihnen zu veranlassen. Es drückte sich darin das Gefühl des Mangels aller wahren Uebereinstimmung des wirklich vorhandenen oder erscheinenden Reiches Christi in der Gestalt der christlichen Kirche mit der Idee derselben aus. Die Vorstellung von einem solchen tausendjährigen Reich fand aber um so mehr Eingang bei den ersten Christen,

als sich dieselbe an vorhandene, aus dem Judenthum vererbte Vorstellungen von dem kommenden Messias anschließen konnte. Nach diesen sollte der kommende Messias als König alle Feinde seines Reichs überwältigen, das Volk aus seiner Unterdrückung erheben, ihm seinen alten politischen Glanz wieder erwerben und ihm einen Zustand voll Freude und Herrlichkeit verschaffen. Nach der sonstigen Bildung der Juden waren diese Hoffnungen bald roher, bald feiner und geistiger gefaßt. Da nun in Christo für alle Bekenner desselben der Messias gekommen war, so wurde das tausendjährige Reich desselben von ihnen in gar nicht weite Ferne gerückt, der gegenwärtige Zustand der christlichen Kirche nur als die entfernte Annäherung an dieses glorreiche Ziel angesehen. Auch das hatte sich aus der jüdischen Vorstellung mit überliefert, daß nicht allein die dann noch Lebenden an diesem Reich der Herrlichkeit Theil nehmen würden, sondern auch die bereits Gestorbenen, und so knüpfte sich der Gedanke von der Auferstehung der Todten wesentlich mit an diese Erwartungen. Vorstellungen der meisten Apostel von einem irdischen Reich Christi, von welchen sie selbst doch noch durch Christi Tod vollkommen befreit wurden, bestärkten die Christen in ihren Hoffnungen, welche diese aufs neue zu fassen, in ihren Zuständen auch neue Veranlassung fanden. War die erste Zukunft Christi für sie die in der Schwachheit und Niedrigkeit, so war die zweite, der sie entgegen sahen, eine solche in Kraft und Herrlichkeit. Auch das von ihm verheißene beständige Kommen seines Geistes zu seiner Gemeinde, welches überhaupt die Wahrheit dieses Dogma ist, konnte so einseitig gefaßt und auf einen bestimmten Zeitpunkt eingeschränkt werden. Tausend Jahre sind ohnedieß für Gott wie ein Tag, und war der Weltlauf auf 6000 Jahre bestimmt, so mußte, nach der Schöpfungsgeschichte, der siebente der Tag der Ruhe, des Sabbaths, der Freude und Herrlichkeit seyn. Die Apokalypse bot außerdem der Vorstellung mancherlei Nahrung dar. Sie war überhaupt als ein Idealisches der reichsten Aus-

schmückung durch sinnliche Bilder aller Art fähig. Man kann aber den Chiliasmus nicht ein Dogma nennen, wie noch von Münscher und Cölln geschehen. Denn wohl waren namhafte Lehrer der Kirche dieser Vorstellung zugethan, wie Hermas in seinem Hirten, der Bischof Papias, ferner Barnabas. Noch im 2. Jahrhundert erklärten sich dafür Justinus Martyr, Irenäus und Tertullianus. Aber nicht allein der lebhafte Kampf der Gnostiker dagegen that früh dem Glauben an diese Träume Abbruch, sondern vornehmlich die reinere Einsicht und der Widerspruch der alexandrinischen Lehrer. Besonders eiferte Origenes heftig gegen die krassen, fleischlichen, niedrigen Vorstellungen, und man kann nicht sagen, die katholische Kirche habe jemals sich zum Chiliasmus bekannt, oder ein Dogma darüber aufgerichtet. Vielmehr, daß diese phantastischen Aussichten ganz nur vorübergehend in der Zeit wurzelten und mit ihr zusammenhingen, zeigte sich alsobald, da die christliche Kirche aus ihren Trübsalen erlöst, ihre Anerkennung von Seiten des Staats erreichte. Mit diesem Augenblick, in welchem die christliche Kirche auf eine solidere Basis kam und eine tiefere Wirklichkeit erlangte, war es im Wesentlichen mit dem Chiliasmus aus. Abstract war diese Theorie, weil sie Verkennung des gegenwärtigen Reiches Christi in der christlichen Kirche war, ein subjectiver Idealismus aber, obgleich Voraussetzung eines bessern vollkommneren Zustandes, darum doch nicht wahrhaft geistiger, sondern vielmehr krasser, sinnlicher Art. Deshalb konnte ihr Origenes mit viel reineren, tieferen, geistigeren Anschauungen entgegentreten und es für Unsinn erklären, an eine herrliche Zukunft Christi und Auferstehung der Todten zu glauben, bei der man sich mit fleischlichen Erquickungen laben und mit wohlschmeckenden Speisen und Kinderzeugen sättigen sollte. Dieß war ein Leben in leeren Meinungen, denen keine wahrhaftige Wirklichkeit entsprechen konnte. Das nannte Origenes auf fleischliche, jüdische Weise die heilige Schrift verstehen. In diesem subjectiven Idealismus wurde die

Vollendung des Reichs Gottes in der Gestalt der christlichen Kirche von einem abrupten Prozeß und von einem mit nichts zusammenhängenden Eingreifen Christi in die geschichtliche Bildung der Kirche abhängig gemacht. War der Chiliasmus schon eine Negation der wahren christlichen Kirche in der Form der katholischen, so war es

2) noch mehr der Montanismus. In mehr als einer Beziehung auch chiliastisch, war er nicht minder abstract, den wirklichen in der katholischen Kirche erscheinenden Zustand als den wahren negirend, in einem ähnlichen, wenn gleich nicht so ins Sinnliche ausschlagenden, doch geistig subjectiven Idealismus befangen. Die Vorstellungen von einer unsichtbaren Kirche, welche sich wesentlich an die rein geistige Seite der Kirche halten und von ihrer geschichtlichen Wirklichkeit abstrahiren, waren von jeher in der Kirche in Umlauf. Schon Clemens von Alex. und Tertullianus hatten dergleichen, und die Vergleichung einzelner empirischen Seiten der Kirche mit ihrer Idee führet gar leicht darauf, die unbefleckte Heiligkeit der erscheinenden Kirche zu bezweifeln. In den strengsten Gegensatz geriethen diese beiden Seiten der Kirche durch Montanus, aus Phrygien gebürtig, der im Jahre 170 eine neue, durchaus geistige Kirche verkündigte, in welcher der Paraclet durch seine vollkommenen Offenbarungen den Zustand der höchsten christlichen Vollkommenheit hervorrufen sollte. An Montanus wird besonders gerühmt, daß er auf das Practische sehr bedacht, weil dem Speculativen sehr abgeneigt, war. Dieß hatte er leicht, weil er ein dumpfer, beschränkter Kopf war, dabei ungelehrt und in seinen eigensinnigen Abstractionen befangen. Seine Verheißungen waren von seiner Seite mit großen ekstatischen Bewegungen verbunden und durch den äußersten Rigorismus der Askese und Kirchenzucht ins Leben und in die Sitten, als darin sich realisirend, hinübergeführt. Auf diesen Lehrsatz nämlich von einer rein geistigen Kirche bauete Montan die neue Gemeinschaft auf, die er für sich

und seine Anhänger stiftete. Der Montanismus war der Versuch, mit Verleugnung des historischen Elementes der Kirche, diese aus dem Zustande der Tradition in den der Inspiration zu versetzen oder die Kirche auf diese zurückzuführen. Die Montanisten waren als die vom heiligen Geist erfüllten die rechten Geistlichen, sie waren Propheten, durch unmittelbare Bewegung des heiligen Geistes, durch Verzückung und Heiligkeit über die fleischliche Erscheinung der Kirche erhaben, sie waren die rechten Pneumatiker, jene nur Psychiker. Wo noch Mord, Unzucht, Abfall zum Götzendienst vorkommen kann, wo man nicht die äußerste Strenge in den Sitten durchführt, zweite Ehe noch zuläßt und Gefallene wieder in die Kirchengemeinschaft aufnimmt, da kann nicht die wahre Kirche seyn. So sehr der Montanismus in diesen Lehrsätzen darüber hinaus seyn wollte, nur ein Leben in Gedanken zu seyn, und diese auch zu realisiren strebte, so war und blieb er doch abstract, idealisch, unfähig einen concreten kirchlichen Gemeinschaftszustand zu bilden. Obwohl dem irdischen Sinn, der auch die christliche Kirche gar äußerlich zu gestalten drohte, eine strenge Mahnung und Warnung, und obgleich von Tertullianus, der einige Zeit dem Montanismus anhing, lebhaft unterstützt, konnte sich der Montanismus mit seinen schwärmerischen Gefühlen doch nicht darüber erheben, nur eine Häresie zu seyn. Die Kirche verwarf den Montanismus als eine Einseitigkeit; die asiatischen Bischöfe schlossen die Montanisten von der Kirchengemeinschaft aus, Euseb. H. E. l. V. c. 14. ff. Epiphan. Haeres. 48. Doch blieben montanistische Schwärmereien stets in der Kirche zurück.

3) Drang das idealistische Prinzip mittelst des Montanismus schon über die bloße Thesis hinaus in das Leben der Kirche und ihre Disciplin, so ging derselbe Spiritualismus im Novatianismus ganz an diese Seite hinüber. Da gab sich der dogmatische Grundsatz unmittelbar durch eine That zu erkennen. Die Secte der Novatianer, von Novatianus, Presbyter an der

Kirche zu Rom, in der Mitte des 3. Jahrhunderts gestiftet, stieß alle, welche Todsünden begangen hatten, unerbittlich aus der Kirchengemeinschaft aus, als welche letztere eine solche Gemeinde der Reinen und Heiligen sey, welche einmal Gefallene nicht mehr in sich dulden könne. Das Abstracte und Spiritualistische dieses Grundsatzes lag vornehmlich darin, daß sie ebendadurch eine wirkliche und erscheinende Kirche darstellen wollte, daß man einerseits solchen Gefallenen nicht die Hoffnung auf ewiges Heil in der Barmherzigkeit Gottes absprach und andererseits doch jenen strengen Grundsatz in das wirkliche Leben übertrug, welches doch nicht ohne Mitgefühl für die durch eine einzelne That nun für immer Verlorenen seyn konnte. Diese von dieser Secte gemachte Unterscheidung zwischen demjenigen, was die Barmherzigkeit Gottes und was die Zucht der Kirche mit sich bringe, war ihre unmittelbare Selbstwiderlegung. Gott könne, hieß es, solchen Sündern Gnade ertheilen, die Kirche nicht. Hiermit war der Montanismus auf die Spitze getrieben, doch erreichte der Novatianismus erst im 4. Jahrhundert im Donatismus seinen äußersten Punkt. Doch die Geschichte von diesem gehört vorzugsweise in die Kirchengeschichte. Die Novatianer hoben ihre Gemeinschaft mit der katholischen Kirche selbst auf, indem sie die aus dieser zu ihnen Uebergehenden aufs neue tauften. Hiermit erklärten sie ihrerseits die katholische Kirche für häretisch, sich selbst für die alleinige, wahre Kirche. Solche Taufe durch Ketzer an Ketzern vorgenommen wurde von ihnen nicht anerkannt. Die herbe Zeit der decianischen Verfolgung war nicht ohne Antheil an diesem Rigorismus. Novatian gewann durch seine Briefe bald großen Anhang und ließ sich dem römischen Bischof Cornelius gegenüber von seinen Anhängern zum Bischof erwählen. Statt des Characters einer eigentlichen Häresie hatte der Novatianismus den eines bloßen Schisma, womit er sich auf die Kirchenverfassung unmittelbar und nur mittelbar auf das Dogma bezog. Aber diese Kirchentrennung beruhte auf einem idealisti-

schen Prinzip und trug nicht wenig bei, das Bewußtseyn der Kirche über sich selbst und ihre wahre Natur bestimmter auszuprägen; war also der Lehrsatz weniger dogmatisch als disciplinarisch, so führte er doch zu neuen, wenigstens festen Bestimmungen des Dogma von der Kirche.

Nicht zu verkennen ist, daß auf Veranlassung dieser Schwärmereien und Phantasien, die reale Seite der Kirche sich mehr hervorhob, daß man in dieser Beziehung nach einer soliden Basis suchte und der unsichtbaren Kirche gegenüber die sichtbare, der innern gegenüber die äußere um so mehr geltend machte. Dieß war an und für sich eine Nothwendigkeit; nur so konnte die christliche Kirche als katholische und wirkliche ihre geschichtliche Existenz behaupten. Es geschah so, daß man, wie schon gezeigt, sich fester als zuvor auch an die äußere Ueberlieferung anschloß und den historischen Zusammenhang jeder spätern Zeit mit der Urzeit des Christenthums bewahrte. Aber diese Seite hatte nicht minder ihre Gefahren. Es konnte nun leicht dahin kommen, jede empirische Gestalt der christlichen Kirche in ihrer Erscheinung und Aeußerlichkeit, war nur diese bewahrt, eben damit schon als ein adäquates Abbild der Idee zu betrachten und die reine Geistigkeit der Kirche, als ihr wesentliches Substrat, zu beeinträchtigen. An dieser Seite in ein täuschendes Extrem zu gerathen, gleich verwerflich als das, dem man ausweichen, das man verwerfen wollte, dazu war der heftig geführte Kampf gegen die Schismatiker und Häretiker eine nur zu starke Veranlassung, und diese Seite ist durch Cyprian schon zu seiner Zeit so vollständig repräsentirt, daß man in seinen Aeußerungen schon völlig den Character erblickt, den der römische Katholicismus bis auf den heutigen Tag behalten und den der Protestantismus seinerseits jederzeit bekämpft und zurückgewiesen hat.

Es kommt also nun 2. der abstracte Realismus in Betracht. Wohl war auch nach dieser Ansicht das geistige Prin-

zip der Kirche der heilige Geist; aber nach mancherlei schon frü- heren Aeußerungen war die Wirksamkeit des heiligen Geistes al- lein auf diese bestimmte, empirische Kirche mit ihrer so bestimm- ten Verfassung und Physiognomie eingeschränkt und von ihr um- schlossen. Es setzte sich also von Seiten der erscheinenden Kirche eine Bestimmung in den Begriff der Kirche, die wesentlich nur eine Beschränkung, eine Grenzbestimmung für das Wirken des heiligen Geistes war. Wo war zu dieser Bestimmung das Recht? Was berechtigte, die Wirksamkeit des heiligen Geistes an solche Aeußerlichkeiten zu binden, sie davon abhängig zu machen? Schon bei Hermas, Pastor l. I. vis. 3. c. 5, Ignatius, noch mehr bei Irenäus, adv. Haer. III. 24. u. Tertullianus, Scorp. c. 9, kommen Aeußerungen, die darauf hindeuten, vor. Außer- halb dieser fest umschlossenen, gleichsam chinesischen Mauer der katholischen Kirche sollte, ja konnte der heilige Geist nicht wir- ken. Wohl sagte man, er habe sich selbst daran gebunden, aber wo war dafür der Beweis? Wohl fügte man hinzu, die Prie- sterschaft, die Hierarchie sey des heiligen Geistes Organ. Aber wie war das mit dem Begriff des heiligen Geistes in Ueber- einstimmung zu bringen, daß ihm jedes Organ gut genug sey, es möge übrigens beschaffen seyn, wie es wolle, wenn es nur als solches sich äußerlich weihen lasse? Die zufällige Reihen- folge, die ununterbrochene Succession der Bischöfe sollte die Ent- scheidung seyn; so war die Idee des der Kirche einwohnenden Geistes auf die Bestimmung eines einflußreichen Prinzips zu- rückgedrängt.

Der Ursprung aller Leiden und Misbräuche in der Kirche, aller Verfälschung der Lehre und nachmaligen Depravationen des ursprünglichen Glaubens bestand darin, daß man für gött- lich ausgab, was doch nur menschlich war, und es in dieser Ge- stalt der Gemeinschaft der Gläubigen aufdrang. Diese Verir- rung begann sehr früh und war die Folge von der viel zu weit ausgedehnten Vorstellung von der Kirche, die man besonders vom

3. Jahrhundert an auffaßte. Nach dieser falschen Vorstellung fing man an, auf die Gemeinschaft der Menschen im Glauben zu beziehen, was doch nur von Seiten Gottes in ihr geschieht, und den geistigen Gehalt von der Idee der Kirche auf irrsame und sündige Menschen und auf alle die Zustände zu beziehen, in denen sie an ihr Theil nahmen.

Hierdurch lösete sich in ihrem Lauf durch die Kirche auch die ursprünglich reine Tradition allmählig immer mehr ab von ihrer innern Seite und entfernte sich immer mehr von ihrer heiligen Quelle, nahm fremdartige Bestandtheile aus Menschensatzungen, Vorurtheilen und eigenen Gedanken der Menschen in sich auf, setzte sich selbst in Widersprüche mit der Schrift, eröffnete der Willkühr der Menschen ein weites Feld und entstellte dadurch die ursprüngliche apostolische Lehre. An diesem Verderben hatte der nämliche Cyprianus vornehmlich Schuld, der doch im Streit mit Stephanus den Zusammenhang der Ueberlieferung mit der innern Wahrheit noch so fest hielt. Er gab der Lehre von der Kirche eine Wendung, wodurch ihr ganzer übersinnlicher und unendlicher Inhalt, Alles, was lediglich von ihr als einer übersinnlichen Gemeinde der Gläubigen gilt, auf die geschichtlichen Zustände der Menschen ohne Unterschied übertragen, und der Art, wie Menschen sind in ihr, ganz die nämliche Autorität und Wirksamkeit beigelegt wurde, als der Art, wie der Geist Gottes ist in ihr. Dieß ist die Vorstellung von der Kirche, wodurch sich seitdem die römische Kirche von allen andern unterschied, die der ursprünglichen apostolischen und evangelischen Lehre treu blieben. Denn keine wesentliche Veränderung mehr ist nach Cyprianus in der Lehre von der Kirche vorgegangen. Seine Schrift über die Einheit der Kirche und seine Briefe enthalten schon größtentheils alle Grundzüge zu jenem hierarchischen Katholicismus in der Theorie, wie ihn die Praxis der römischen Kirche seitdem beständig festhielt und immer mehr realisirte. Alles, was irgend Großes, Erhabenes und Göttliches

von der Gemeinde der Gläubigen prädicirt werden muß, übertrug er ohne Bedenken an die Erscheinung derselben und ihre Form, und insbesondere an die Geistlichkeit. Die innere Wahrheit, welche seine Lehre allein in der Beziehung auf die Idee der Kirche hat, machte, daß man die falsche Beziehung und Anwendung übersah, die er davon auf menschliche Zustände machte, und dieses brachte das Vorurtheil zu Wege, daß die bloße, äußerliche Kirchengemeinschaft, die gedankenloseste Theilnahme an ihren doctrinellen und rituellen Ueberlieferungen schon den vollkommensten Anspruch auf die ewige Seligkeit gebe. Quomodo, fragt er, potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus ecclesia non est, ep. 52. Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est, ep. 55. Spirituali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit, ep. 4. Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem, de unit. eccles. c. 5. 6. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est, c. 10. Occidi talis potest, coronari non potest, ib. Ohne Bedenken eignet er das ganze innere Leben der Gläubigen der äußern Form und Repräsentation der Kirche, dem Bischof und seinem Clerus zu, wie er überhaupt den Gegensatz zwischen Clerus und Laien zuerst am stärksten hervorhob und hierdurch die Hierarchie in allen ihren nachmaligen Ansprüchen und Anmaßungen begünstigte. Die bischöfliche Würde machte er zum Mittelpunkt der ganzen Kirche; die ganze Idee einer katholischen Kirche geht nach ihm schon in dem hohen Begriff vom Episcopat auf. Der Bischof war nach ihm schon die Kirche selbst und ein Inbegriff derselben, denn er behauptete, daß nicht nur der Bischof in der Kirche, sondern auch, daß die Kirche im Bischof sey. Unde scire debes, episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si qui cum episcopo non sint, in Ecclesia non esse.

ep. 66. Ja, als den höchsten Kanon und das Prinzip aller Rechtgläubigkeit stellte er schon den außerordentlichen Satz auf, der nur auf den römischen Bischof durfte bezogen werden, um das Gebäude der Hierarchie zu vollenden, den Satz: daß lediglich aus Verweigerung des Gehorsams gegen den Bischof alle Unordnungen in der Kirche entstanden seyen: Neque enim aliunde haereses obortae sunt, aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur, ep. 59.

In diesem Ton stimmen auch die pseudo-clementinischen Homilien ein, deren hierarchische Tendenz bereits angeführt worden. Bevor das Gebäude der römisch-geistlichen Weltherrschaft wirklich errichtet und ins Leben gerufen werden konnte, mußte zunächst durch die Theorie und Prätension darauf hingearbeitet werden. Dieß ist denn auch durch die genannte Schrift geschehen. Es ist schon ein merkwürdiger Ausspruch, der da Hom. II. 42. in Bezug auf das Heidenthum vorkommt, daß nämlich wer glaube, es gäbe viele Götter und nicht vielmehr nur Einen Gott, keine monarchische Seele haben und heilig leben könne. — Was irgend sonst aus dem Standpunkt des Monarchismus und Aristocratismus zur Empfehlung des Papismus gesagt werden kann, findet sich schon in dieser Schrift beisammen. Die Verehrung des Einen Gottes zieht unmittelbar auch die monarchische Verfassung der Kirche nach sich, und diese ist die festeste Stütze von jener. Unordnung und Unfrieden, Trennung und Auflösung muß entstehen, wo Alle herrschen wollen und nicht Einem sich unterordnen. Weil viele Könige sind, so giebt es auch viel Krieg; in der Universalmonarchie fällt das weg. Soll aber die Kirche die rechte, d. h. monarchische Verfassung haben, so muß der Bischof in allem, was er spricht, gehört werden, die Presbyter müssen seine Befehle vollziehen, und Diaconen, bemüht um das leibliche und geistliche Bedürfniß der Brüder, dem Bischof

alles melden. Der sitzt auf der cathedra Christi und ist der vicarius Christi. Deshalb fällt alle Ehre oder Unehre, dem Bischof erwiesen, auf Christum zurück und von ihm auf Gott. Deswegen muß ein Jeder dem Bischof gehorchen; denn den Thron Christi muß man ehren. Es ist befohlen, die cathedra Mosis zu ehren, selbst, wenn die, die darauf sitzen, Sünder sind oder dafür gehalten werden u. s. f., Hom. III. 60 — 72.

Diese clementinisch-cyprianischen Vorstellungen wurden nachher auch in den öffentlichen Lehrbegriff der römisch-katholischen Kirche in den verschiedensten Ländern aufgenommen. Das Nähere in Walch Biblioth. symbolica vetus. Lemgo, 1770. 8.

Dritter Abschnitt.

Der Glaube der einen und allgemeinen christlichen Kirche gelangt endlich zur Ruhe, Bestimmtheit und Objectivität in dem

Apostolischen Symbolum.

Die Nothwendigkeit, das Bedürfniß eines solchen Symbolums lag in der Natur einer kirchlichen Gesellschaft von Anfang an, und zunächst schon zum Behuf des mündlichen Unterrichts konnte man dasselbe nicht entbehren. Denn alles Lehren und Unterrichten in der Religion würde etwas Einseitiges gewesen seyn, wenn man nicht auch das Leben und Bewußtseyn des Unterrichteten in den vorgetragenen Glauben einflechten und ihn auch zum Bekenntniß des Glaubens bringen konnte, zu der Erklärung, daß er diese Lehre für wahr halte und von ihr überzeugt sey. Gerade an dieser Seite des Religionsunterrichts war der Kirche von Anfang an am meisten gelegen: denn es mußte ihr ja von Anbeginn sehr darum zu thun seyn, durch die Lehre, durch den Unterricht im Glauben treue, eifrige und standhafte Bekenner desselben zu gewinnen. Deswegen konnte die

Kirche von Anfang an eines Glaubens**bekenntnisses** so wenig entbehren als des Glaubens. So oft schon die Apostel unter Juden und Heiden Jemand durch die Taufe zum Mitgliede der christlichen Kirche machten, verlangten sie zuvor, daß er feierlich seinen Beitritt zur Lehre des Evangeliums erklärte und seinen Glauben an das Evangelium bekannte. So taufte Philippus, nach Apostelgeschichte 8, den Eunuchen nicht eher, als bis er sich seines Glaubens versichert hatte, er taufte ihn erst, nachdem er auf die Erklärung des Apostels, daß er, falls er glaube von ganzem Herzen, getauft werden könnte, erklärte: ich glaube, daß Christus der Sohn Gottes ist. Und so findet man nun von der Zeit an überall, daß man nicht nur der mündlichen Verkündigung des Evangeliums schon einen kurzen Inbegriff des Glaubens zu Grunde legte als die Hauptsumme aller christlichen Lehre, sondern auch von Allen, die durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen wurden, den feierlichsten Assensus verlangte. Aus diesen beiden Veranlassungen, die mit der ersten christlichen Kirche gegeben waren, ist das uralte Symbolum hervorgegangen, in dessen Annahme sich die ganze christliche Kirche vereinigt, und das daher auch *μάϑημα* heißt, weil es von den Katechumenen auswendig gelernt und hergesagt wurde, s. Bingham Orig. eccl. p. 66. Nur freilich über den eigentlichen Ursprung desselben in der Gestalt, in welcher wir jetzt es haben, ist zu allen Zeiten viel Streit, wenigstens Ungewißheit und Verschiedenheit der Ansicht gewesen, und wenn Einige es unbedenklich den Aposteln selbst beigelegt haben, so ist es von Anderen hingegen erst dem 4. Jahrhundert zugeschrieben worden. Die richtigste Vorstellung ist unstreitig die, durch sorgfältige Kritik und Untersuchung von King, Usher, Gerh. Joh. Vossius u. A. ausgemittelte, nach welcher das Symbolum weder so alt ist, als die erste Meinung will, noch auch so jung und spät, als man in der andern annimmt. Deswegen muß man nun aber nicht glauben, es sey etwa in einem Zeitpunkte dazwischen auf

einmal verfaßt worden und erschienen, sondern vielmehr, dieses Glaubensbekenntniß ist das gemeinsame Werk der vier ersten Jahrhunderte, wenn man es seinem Inhalte nach erwägt, und ist allmählig nur zu der festen und bestimmten Form ausgebildet worden, in der wir es jetzt besitzen. Sehen wir nämlich auf den ersten Anfang desselben zurück, so heißt es apostolisch

1. keineswegs blos in dem Sinne, als man dieses blos von dem Inhalte desselben, zum Theile nämlich, versteht, oder gar nur soviel, als der Apostel würdig, im Sinn und Geist der Apostel, sondern es kann auch mit vollkommenem Recht den Aposteln noch ein wesentlicher Antheil an der Form desselben beigelegt, ja es muß ihnen sogar die Grundform desselben zugeschrieben werden. Es geht in dieser seiner ursprünglichen Gestalt unstreitig noch über die Zeit der Entstehung aller unserer kanonischen Schriften hinaus und ist älter als diese alle; denn wir wissen aus dem Evangelium, daß der Herr beim Abschied von seinen Jüngern ihnen befahl, hinzugehen in alle Welt und sie zu lehren und zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Läßt es sich nun wohl anders denken, als daß die Apostel vom Anfang ihrer mündlichen Verkündigung des Evangeliums an und ehe sie noch irgend etwas von heiligen Schriften verfaßten, sich auch an diese ursprünglich von Christo selbst vorgeschriebene Lehrart werden gehalten und die Grundzüge derselben bei allem, was sie frei und eigenthümlich darauf bauen mochten, gewissenhaft werden beibehalten haben? Gewiß, wie sie auch diesen einfachen Inhalt mögen zusammengezogen haben oder erweitert, so werden sie doch von diesem substanziellen Inhalt seines letzten Auftrages sich so wenig als möglich zu entfernen gesucht haben; und wer könnte die Grundzüge davon nicht noch deutlich in der jetzigen Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses erkennen? Auf den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist ist Alles aufgetragen, was es weiter enthält, und in diesem Sinne kann man mit Recht das

apostolische Symbolum nicht blos auf die Apostel, sondern auf Christum selbst noch zurückführen und auf die unmittelbare mündliche Ueberlieferung des wesentlichsten Inhalts sowohl als der Grundform desselben von ihm an die Apostel. Daß von Anbeginn der christlichen Kirche an, bei der ersten apostolischen Verkündigung des Evangeliums schon irgend eine gewisse Lehrform beobachtet worden, bei welcher jene drei Grundartikel des christlichen Glaubens allezeit und dem Wesentlichsten nach vorgekommen, geht

2. selbst schon aus den verschiedenen Exemplaren der regula fidei hervor, welche die Grundlage des apost. Symbolums ist, und wenn man auch im freien Vortrage des christlichen Glaubens sich nicht immer gleich streng daran band, so kam doch der Inbegriff desselben wenigstens, und um so mehr, zum Vorschein in dem Bekenntniß, welches den Täuflingen abgefordert wurde.

In den Schriften der Kirchenlehrer des 2. und 3. Jahrhunderts findet sich verschiedentlich ein kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens, durch die Namen Glaubensregel (regula fidei, so Tert. Praescr. c. 13.) auch Wahrheitsregel (*κανὼν τῆς ἀληθείας*, so Iren. adv. haer. I. c. 9. c. 22.) auch *παράδοσις*, traditio, bezeichnet, ingleichen praedicatio ecclesiastica, *κήρυγμα ἀληθείας*, oft auch kurzweg fides, *πίστις* genannt. Von solcher Glaubensformel finden sich verschiedene Exemplare, bei Tertullian Praescr. c. 13. eine ausführliche, eine kürzere bei ihm de veland. virg. c. 1; wie auch adv. Prax. c. 2. bei Irenäus eine längere I. c. 10. eine kürzere III. c. 4; endlich auch stellt Origenes eine solche an die Spitze seines großen Werks von den Prinzipien der christlichen Dogmen, de Princ. I. p. 47. Mit großem Eifer halten sämmtliche Lehrer der katholischen Kirche auf solche Glaubensregel und alles, was sie von den der katholischen Kirche ausschließlich eigenen Vorzügen der apostolischen Ueberlieferung und reinen Lehre behaupten, beziehen sie immer zugleich auf diese fides, als den eigentlichen

Inhalt und dogmatischen Ausgangspunkt derselben. Sie enthält die Reihe von christlichen Religionswahrheiten, die Grundlehren des christlichen Glaubens, welche zu bekennen, sie einem jeden katholischen Christen zur Pflicht und Bedingung machen, falls er sich nicht von der Gemeinschaft der an Christum Glaubenden trennen und zu den Häretikern abfallen will. In ihrer Annahme einiget sich die ganze auf dem Erdboden zerstreute Christenheit. Die Kirche, durch die ganze Welt zerstreut, sagt Irenäus, bewahrt, wie ein einziger Hausbewohner, die Regel des Glaubens und hält an ihr, als mit Einer Seele, und lehret dieselbe als mit Einem Munde redend. Denn wie verschiedene Sprachen auch herrschen in der Welt, so ist die Ueberlieferungskraft doch eine und dieselbige, und weder die Kirche von Deutschland, noch die von Spanien oder Gallien, noch die des Orients, von Aegypten, Lybien u. s. w. leben eines andern Glaubens. Sondern wie ein Licht der Sonne die ganze Welt bestrahlt, so leuchtet die Verkündigung der Wahrheit (κήρυγμα τῆς ἀληθείας) allenthalben und erleuchtet alle Menschen, welche die Erkenntniß derselben begehren, Ir. I. 3. Daher die Vorstellung von der ἐκκλησία καθ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην und der Name einer katholischen Kirche. Alle Forschungen der Einsichtsvollen und Gelehrten über den Glauben gehen aus von diesem Inbegriff des christlich apostolischen Glaubens und können sich nur mit dem Verlust der Wahrheit von demselben entfernen. Und dieser Grundriß ist es nun auch, welcher den Schriftverstand enthält, von welchem man bei der Auslegung ausgehen und den man in diesem Geschäft immer im Auge behalten soll. Da diese Glaubensregel das Wesentliche des apostolisch mündlichen Unterrichts enthält, so ist unmöglich, daß ihr der schriftlich apostolische Unterricht widerspreche, und es ist undenkbar, daß in der Bibel etwas stehe, was der Glaubensregel entgegen ist, und kann so etwas nur der Fehler des Auslegers seyn, der die Glaubensregel aus dem Gesicht verloren. Mit Sectirern, welche die

Glaubensregel nicht annehmen, muß man daher auch nicht streiten über die Auslegung dieser oder jener Stelle: denn da die Schrift selbst aus der Tradition erwachsen und mit dem mündlichen Unterricht der Apostel eins ist, den uns die Glaubensregel darlegt, also die schriftliche Lehre sowohl doctrina ἄγραφος als ἔγγραφος ist, so muß man sich erst an jene anschließen, um das rechte Auge zu erlangen zur richtigen Ansicht der Schrift und sie recht verstehen und auslegen zu können. Irenäus sagt ausdrücklich, bei denen, welche die evangelische Lehre besitzen, müsse man die heiligen Schriften lesen. Post deinde omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos, qui in Ecclesia sunt, Presbyteros, apud quos est evangelica doctrina, l. IV. c. 32. 26. V. c. 20. Tertullianus führt an, daß Valentinus de ecclesiae authenticae regula abgewichen und ebendeswegen aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen sey, adv. Valent. c. 4. Seine kürzere Glaubensformel fängt an mit der Erklärung: Regula fidei una omnino est, sola, immutabilis et irreformabilis etc., de veland. virg. c. 1. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. Fides, inquit Christus, tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum; fides in regula posita est, Praescr. p. 214. c. 15. 37. Non ad scripturas provocandum, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae. — Ordo rerum postulabat, illud prius proponi: cujus sint scripturae? ubi enim apparuerit, esse veritatem et disciplinae et fidei, illic erit veritas scripturarum et expositionum omnium christianarum, Praescr. c. 19. Er stellte den Satz auf, daß man erst müsse in der wahren Kirche seyn, um sich nun auf die heilige Schrift berufen zu können.

3. Hingegen, daß das apostolische Symbolum in seiner jetzigen bestimmten Gestalt als Formel und Formular von den Aposteln herrühre, wird man, wie oft es auch in der römischen Kirche

ist behauptet worden, doch nicht beweisen können. Der Urheber dieses Vorurtheils ist der Verfasser der Rede, die unter Ambrosius Werken und Namen steht, Serm. 38, worin angenommen wird, die 12 Apostel hätten sich durch Verfertigung dieses Symbolums gegen die Finsterniß des Satans zu sichern und zu verwahren gesucht; und nach ihm ist es denn Rufinus eigentlich, der in seiner Expositio Symb. Apost. erzählt, die Apostel hätten, bevor sie nach der Himmelfahrt des Herrn auseinander gingen, diese gemeinschaftliche Norm der Verkündigung des Evangeliums abgefaßt, damit sie nicht von einander abwichen in der Lehre, nachdem sie auseinander gegangen. Jeder hätte also seinen Beitrag gegeben zu diesem Glaubensbekenntniß und so seyen es durch die Theilnahme aller entstanden. Noch Baronius hat dieser Erzählung in seinen Annalen Glauben beigemessen, und schon in einer dem Augustinus gemeiniglich zugeschriebenen Predigt wird sogar noch dazu ganz genau angegeben, was jeder der 12 Apostel zu diesem Symbolum beigetragen. Daß dieses alles aber nichts als Fiction sey, läßt sich schon daraus erweisen, daß 400 Jahre nach Christo vergingen, ehe irgend ein Mensch von einem durch die Apostel vollständig abgefaßten und bei ihrer Predigt zu Grunde gelegten Symbolum etwas wußte, und Rufinus selbst, der die Fabel zuerst der Welt mittheilte, spricht doch nachher, gleichsam ungewiß der eigentlichen Urheber des Symbolums, im Allgemeinen von solchen, qui cautissime Symbolum tradiderunt §. 20, welches man dann nicht nothwendig gerade auf die Apostel beziehen darf. Wäre auch eine Thatsache dieser Art, so wichtig und folgenreich, von Lucas in der Apostelgeschichte übergangen, so hätte doch wohl auf den Synoden der ersten drei Jahrhunderte, wenigstens doch auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa, wo man ein eigenes Glaubensbekenntniß machte, irgend einmal müsse die Rede von solchem wichtigen Grundriß des ächten apostolischen Glaubens gewesen seyn. Allein so wenig findet eine Berufung darauf statt, daß man im

Gegentheil mancherlei Glaubensregeln gebraucht findet in den ersten Jahrhunderten, welche freilich alle mehr oder weniger Aehnlichkeit haben mit unserm apostolischen, aber in der Form doch vielfältig davon verschieden sind. Hätte vom Anfang der christlichen Kirche an ein so bestimmtes, ausgebildetes und formirtes Glaubensbekenntniß von den Aposteln existirt, wie läßt es sich anders denken, als daß dasselbe gewiß durch den allgemeinen Consensus der Kirche angenommen und in den allgemeinsten Gebrauch gekommen wäre. Man kann aber darthun, daß bis auf die Synode zu Nicäa, wo man doch auch nicht gerade unser apostolisches Glaubensbekenntniß wiederholte, sondern ein ganz neues verfaßte, wohl nicht zwei Kirchen ein ganz und in allen Punkten der Form nach übereinstimmendes Glaubensbekenntniß besaßen. Auf der andern Seite haben hingegen nun die verschiedensten Glaubensregeln, welche wir bei den Kirchenvätern finden, allerdings auch einen größern und innigern Zusammenhang mit unserm apostolischen Symbolum, als man auf den ersten Blick glauben möchte, und es ist eben diese Kette der Ueberlieferung des apostolischen Glaubens, die sich durch die vier ersten Jahrhunderte hindurchzieht, mit der auch das sogenannte apostolische Symbolum wesentlich zusammenhängt, so daß man sagen kann, es sey der Inhalt desselben allerdings Glaube und Lehre der vier ersten Jahrhunderte gewesen. Die bei aller Verschiedenheit der vorhandenen Glaubensregeln übrigbleibende Uebereinstimmung aller, nicht nur im Wesentlichen der Lehre, sondern auch in der Ordnung, Form und Methode, deutet unverkennbar auf eine gemeinschaftliche innere Form hin, welche derselbe wesentliche dogmatische Inhalt war, welche aus der Apostel Zeit herkommt und allen zum Grunde liegt, und worin man stets noch die Grundlehre vom Vater, Sohn und Geist, als die prima stamina aller Kirchenlehren bemerken kann. Wenn allerdings dieselbigen Väter, wie Irenäus und Tertullianus, an verschiedenen Stellen ihrer Schriften verschiedene Formeln mit-

theilen, so ist das zwar wohl ein Beweis, daß die Form noch sehr schwankend war und mobil, und daß jeder nach den Umständen diejenige Seite des überlieferten apostolischen Glaubens hervorhob, die dem jedesmaligen nächsten Zweck angemessen war, daß es aber doch jedesmal ein relativ vollständiger Inbegriff der christlichen Lehre seyn sollte, den man auf diese Weise darstellte. So findet man oft vorzüglich die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes hervorgehoben, die Lehre vom Geist ganz übergangen, wie in den kürzeren Formeln bei Irenaeus l. III. c. 4. und Tert. de vel. virg. c. 1. p. 173. Das Gemeinschaftliche bei allen diesen regulis fidei aber bleibt dieß, daß immer dazu gesagt wird, dieß sey nur der alte, von den Aposteln überlieferte und auf alle wahrhaft katholischen Kirchen übergegangene Glaube, wie Tertullian z. B. bei seiner zweiten Formel contra Prax. c. 2. p. 501. auch sagt: eam ab initio decucurisse, und Irenäus bei seinem, dem apostolischen Symbolum noch am ähnlichsten Symbolum ausdrücklich versichert: Ecclesiam per omnem terrarum orbem dispersam ab Apostolis eorumque discipulis illud accepisse, contra haer. c. 10. p. 48. ed. Massuet. Diese also bei aller Abweichung in Worten und Sachen immer noch übrigbleibende Harmonie läßt sich gar nicht erklären, wenn man eben glaubt, aus den heiligen Schriften erst hätten diese Väter sie excerpirt, welches ganz ungeschichtlich ist und gegen ihre eigene Versicherung der Abkunft dieser Formeln aus der mündlichen Ueberlieferung, und wenn man nicht vielmehr annimmt, daß aus der mündlichen Rede und Ueberlieferung der Apostel das Grundschema dazu auf die verschiedenen Kirchen übergegangen sey. Je gewisser nun ursprünglich diese apostolische, einfache Formel sich lediglich in mündlicher Ueberlieferung fortpflanzte, und man sogar nicht nur vor den Heiden und den Katechumenen den Glaubensinbegriff zu verbergen suchte, bis sie zum öffentlichen Bekenntniß gelangten, sondern man deshalb sich auch scheute, sie schriftlich

zu überliefern, um so mehr war den Lehrern der Kirche noch die Freiheit gestattet, Veränderungen in der Form anzubringen nach Zeit und Umständen, und die jedesmal wichtigsten Punkte daran besonders auszuzeichnen. So erklärt sich die Verschiedenheit in den Glaubensformeln leicht, ohne daß man fürchten durfte, einer wesentlichen Abweichung beschuldigt zu werden, und auch in diesem Sinne konnte nach Irenäus auch Hieronymus sagen: Symbolum fidei et spei nostrae, quod ab Apostolis traditum, non scribi in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus, ep. 61.

Wie es nun mit der weiteren Ausbildung des apostolischen Symbolums gegangen, läßt sich theils aus der Natur des mündlich überlieferten Glaubensbekenntnisses, theils aus der Beschaffenheit jener Zeit leicht näher bestimmen. Es ist wohl begreiflich genug, daß die Bischöfe jener Zeit, je mehr sie sich bewußt waren, die lebendigen Glieder in der Kette der mündlichen Ueberlieferung zu seyn, um so mehr auch auf der Reinheit des überlieferten Glaubens bestanden. Zur Taufe wurde allgemein Niemand zugelassen, der nicht die Glaubensformel wußte, sich öffentlich zum apostolischen Glauben bekannte, und jemehr die Anfangs übliche Taufe erwachsener Proselyten abnahm, um so mehr mußten nun die Pathen (sponsores) sich im Namen des Kindes bei der Taufe desselben verpflichten, den Glauben der Kirche zu bewahren und treu darauf zu halten. Allein mit der Erweiterung der Kirche mehrte sich die Gefahr des gefährlichen Einflusses der Sectirer und Häretiker, und diesem entgegenzuwirken und die Lehre derselben um so gewisser und bestimmter aus der christlichen Kirche auszuschließen, geschah ohne Zweifel die allmählige festere Bestimmung der Form desselben; wie das Bedürfniß dazu vorhanden, aber auch seiner Natur nach nicht an allen Orten dasselbige war, so fügte man den einfachen Sätzen der Urformel vom Vater, Sohn und Geist, immer mehrere hinzu, und brachte freilich hierdurch zunächst große Mannigfaltigkeit in

die in verschiedenen Ländern im Umlauf und Gebrauch befindlichen Exemplare des apostolischen Symbolums. Daher denn an einigen Orten sich die alte Formel noch lange in ihrer ursprünglichen Gestalt erhielt, indeß sie an anderen schon mit wesentlichen Zusätzen bereichert war; dennoch, und dieses ist merkwürdig genug, findet man nicht, daß in der katholischen Kirche dazumal irgendwo darüber eine Klage erhoben worden oder eine Beschuldigung der Untreue am überlieferten Glauben stattgefunden hätte, so groß war einerseits dazumal noch die Freiheit der Kirche und andererseits das gegenseitige Vertrauen auf die Gewißheit des Besitzes apostolischer Lehre. Schon Rufinus hat sich aus solchem Gegensatz gegen die Häretiker die locale Verschiedenheit des Symbolums zu erklären gesucht, darum sagt er, da es Anfangs im römischen Symbolum hieß: ich glaube an Gott den allmächtigen Vater, so scheinen an den übrigen Orten einiger Ketzer wegen einige Sachen hinzugefügt worden zu seyn, wodurch man die neue Lehre ausschließen wollte, Exposit. Symb. ap. §. 3. Bevor das apostolische Symbolum im 4. Jahrhundert zu seiner jetzigen immobilen Form gelangte, dauerten diese Veränderungen desselben beständig fort und wurden besonders durch den traditionellen Character desselben begünstigt und befördert, d. h. um so mehr, als es noch nicht schriftlich fixirt war. Diese Bemerkung muß man jedoch nicht so verstehen, als wenn das, was um der Häretiker willen in die Glaubens f o r m e l aufgenommen wurde, nicht deswegen schon hätte können vorher im Glauben der alten Kirche gewesen seyn. Dieß ist ein sehr gewöhnlicher Irrthum der Neueren, daß sie die alte Kirche in dem Geschäft, ihren Glauben gegen Neuerung zu sichern, selber einer Abweichung vom alten Glauben und dessen ursprünglicher Simplicität beschuldigen, ohne darauf zu sehen, inwiefern das Wesentliche von der veränderten Form in und mit dem ersten und ursprünglichen Glauben schon gegeben und in demselben enthalten war. Wenn es z. B. ursprünglich, wie noch jetzt im

apostolischen Glaubensbekenntniß heißt: ich glaube an Gott, den Vater u. s. w.; hernach: ich glaube an Jesum Christ u. s. w., so konnte man ja in den orientalischen Kirchen und wo man sonst viel mit den Heiden zu thun hatte, oder mit solchen christlichen Häretikern, welche Christum und Jesum theilten, leicht und ganz natürlich auf den Gedanken kommen, zu sagen: credo in unum Deum etc., und in unum Jesum Christum, ohne daß man sagen könnte, die Kirche hätte hiermit einen andern Glauben angenommen; denn an Gott glaubend im Sinne Christi dachte man stets nur an ein einiges Wesen, und an Jesum Christum glaubend stets nur an Eine Person. Jene ausdrückliche Lehre von der Einheit Gottes, welche zu einer Zeit, wo das apostolische Symbolum zur Reife und Festigkeit gelangte, keine Anfechtung mehr erlitt und deshalb auch nicht mit ist aufgenommen oder beibehalten worden, befindet sich in allen Glaubensformularen der griechischen und lateinischen Kirche der ersten drei Jahrhunderte, und King ist der Meinung, daß dieses nicht sowohl auf die Heiden seine bestimmte Beziehung habe, als vielmehr auf die Häresie der Gnostiker und Marcioniten, Valentinianer und Cerdonianer, welche neben Gott die Materie als gleich ewig stellten und von zwei gleich ewigen Grundwesen sprachen, vom guten Gott und vom Demiurg, der auch die Welt erschaffen hätte. Auf eine ähnliche Weise ging es dann auch mit dem zweiten Artikel, dem Glauben an Einen Jesum Christ, welche Lehre schon in einer der Formeln bei Irenäus vorkommt (*εἰς ἑνὰ Ἰησοῦν Χριστόν* l. I. c. 2.). Denn hierüber giebt uns Irenäus selbst den besten und bestimmtesten Aufschluß, wenn er sagt: die Gnostiker hätten nicht nur versucht, die Menschen von ihrem Glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, abwendig zu machen, sondern auch von ihrem Glauben an den Einen Herrn Jesum Christ (*πίστιν εἰς ἑνὰ κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*), und Theodoret berichtet ausdrücklich von den Valentinianern, daß sie Jesum von Christo schieden. *Βαλέντινος*

ἄλλον μὲν ἔφη τὸν μονογενῆ, ἄλλον τὸν λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν, καὶ ἕτερον τὸν Ἰησοῦν etc. Fab. haer. l. I. 5. c. 12. Auch hatte ja Cerinthus schon Jesum für einen bloßen Menschen erklärt, von Joseph und Maria gezeugt, und behauptet, nach der Taufe erst sey Christus auf ihn herabgestiegen, wie Irenäus berichtet l. I. c. 25. Wenn man nun auch noch zu der Apostel Zeit sich begnügte mit dem Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geist in jedem öffentlichen Bekenntniß sowohl als Unterricht, und darauf höchstens die Lehre von Jesu von Nazareth, als Christ oder Messias, von der Vergebung der Sünden und der Auferstehung der Todten hinzufügte: so sieht man doch, wie man in veränderten Zeiten Veranlassung finden konnte, bei der Lehre von Gott dem Vater, auch seine Werke der Schöpfung des Himmels und Erde, bei der Lehre von dem Sohn, seiner Menschwerdung und einzelner Zustände zu erwähnen, und daß man hiermit an sich nichts wesentlich Neues that, da dergleichen unstreitig auch schon bei der mündlichen Verkündigung des Evangeliums von den Aposteln weiter ausgeführt wurde, ohne gerade auch in das Bekenntniß aufgenommen zu werden; sie setzten hinzu, ließen weg, je nachdem sie sich kürzer fassen mußten oder die Lehre weiter ausführen konnten, bis man denn im Verlauf der Zeit, je mehr die Häretiker ihre Irrlehre entwickelten, darin auch die bestimmte Veranlassung fand, die Gegensätze davon in das öffentliche Glaubensbekenntniß aufzunehmen. So ist nächst demjenigen, was das Symbolum an uralten Bestandtheilen enthält, meist die ganze Reihe von Lehrsätzen von der Incarnation an bis zur Resurrection Christi, erst mit der Zeit und auf solche Veranlassung in das Glaubensbekenntniß gekommen. Früher begnügte sich z. B. die Kirche mit dem Bekenntniß der Geburt des Sohnes Gottes von der Jungfrau Maria, und in den Formularen hieß es gemeiniglich: qui natus est de Sp. S. ex Maria virgine. Nachdem aber die Ebioniten und Cerinthianer angefangen, ihren

Widerspruch gegen diese Lehre zu äußern und zu behaupten, Christus sey ein Mensch wie andere und von Maria und Joseph gezeugt, so setzte man nächst der Geburt des Menschen aus Maria auch noch die Empfängniß desselben durch den heiligen Geist hinzu. Irenäus sagt ausdrücklich, die Häretiker hätten die Lehre von der ἐκ παρθένου γέννησις verfälscht l. I. c. 2, und Tertullian erwähnt schon der Veränderung in dem Symbol, nach welchem der Empfängniß des Heilands vom heiligen Geist nächst der Geburt desselben aus der Jungfrau Maria ausdrücklich erwähnt wird, um die Cerinthianer und Carpocratianer zu widerlegen, Praescr. p. 73. Auf ähnliche Weise hatte auch der Ausdruck natus ex Maria seinen Grund in dem Gegensatz zu der Meinung der Häretiker, welche lehrten, Christus habe nichts Materielles von der Jungfrau Maria an sich genommen, habe einen himmlischen Körper gehabt, sey durch sie hindurchgegangen, wie Wasser durch einen Canal oder wie ein Sonnenstrahl durch ein gläsern Gefäß, und deshalb sagten: Christus sey durch Maria (διὰ Μαρίας) oder auch a Maria geboren. Um also zu erklären, Maria sey nicht etwa nur das Werkzeug, durch welches der himmlische Leib Christi der irdischen Welt geschenkt worden, sondern habe auch ihr Fleisch und Blut angenommen, wählte man ausdrücklich jene Worte, welche den häretischen Sinn ausschlossen und genau die wahre Lehre der Kirche bezeichneten. Einer der Gnostiker, von den Anhängern des Bardesanes, sagt ausdrücklich, daß sie ihrer eigenthümlichen Vorstellung gemäß nicht sagten ἐκ Μαρίας, sondern διὰ Μαρίας, Orig. 4. Gespräch p. 105. Und auf ähnliche Weise lehrte die Secte der Apellejaner, von Apelles, einem Schüler Marcions also benannt, daß der Erlöser sich einen Leib aus den vier Elementen gebildet Epiph. haer. 44, und nur etwas anders trägt schon Tertullian diese Meinung vor, nach welcher gelehrt worden, aus den Gestirnen und andern höheren Bestandtheilen habe sich Christus einen Leib formirt, de carne Christi p. 15. Auch dieser häretischen Mei-

nung wollte die Kirche unstreitig durch jenen bestimmten und absichtlich gewählten Ausdruck entgegenwirken. Ueberhaupt scheint alles Folgende in dem Symbol, soweit es die menschlich göttliche Natur Christi betrifft, absichtlich so sehr ausgeführt und in seinen einzelnen Zuständen dargestellt zu seyn, um der Meinung der Häretiker zu widersprechen, welche an die Stelle der reellen und wahren Leiblichkeit Christi nur eine phantastische setzten, wie der Doketen besondere Meinung war. Alles was von dem Leiden, der Kreuzigung, dem Tod und Begräbniß Christi in dem Symbol vorkommt, ist offenbar denen entgegengesetzt, welche die Incarnation Christi im Sinne der Kirche leugneten und lehrten, sie sey nur scheinbar oder zum Schein (ἐν δοκήσει) geschehen. Noch in den Glaubensregeln bei Irenäus kommt blos das Leiden Christi vor und in zweien des Tertullianus wird in dem einzigen Ausdruck der Kreuzigung alles zusammengefaßt. Erst bei Augustinus kommt die vollständige Reihe von Bestimmungen vor, wie sie im apostolischen Symbolum lauten, de fide et Symb. T. III. p. 182, und es könnte nur noch die Frage seyn, ob er sie aus unserm Symbolum entnommen, oder ob die eigentlichen Redactoren des apostolischen Symbolums sie erst von ihm genommen haben, als am meisten geeignet, alle jene häretischen Meinungen auszuschließen und zu verwerfen; und Rufinus sagt: sehr vorsichtig hätten die, welche das Symbolum verfaßten, etiam tempus, quo haec sub Pontio Pilato gesta sunt, designaverunt, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret, Exp. Symb. §. 20.

Einer der streitigsten Artikel im apostolischen Glaubensbekenntniß ist der von der Höllenfahrt. Dieser ist wohl einer von denen, welche am spätesten in das Symbolum gekommen. Das Glaubensbekenntniß der Kirche zu Aquileja, welches Rufinus aufgestellt hat, der an der Kirche daselbst Presbyter war, ist das erste öffentliche, in welchem die Lehre vorkommt. Er sagt aus-

drücklich: in Ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna; sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo, Exp. Symb. §. 20. Allein diese Angabe muß nur nicht so verstanden werden, als sey bis dahin dieser Punkt nicht im Glauben der Kirche gewesen: denn dieß läßt sich nicht einmal von allen Bekenntnissen sagen. Vielmehr findet man ihn auch in dem Symbolum, welches Epiphanius erläutert, und worin es nach Anführung des Todes und Begräbnisses Christi heißt: divina eius natura animam eius ad inferos fuit comitata suaque virtute dolores eius solvit, Haer. l. III. in compend. fid. cathol. p. 463; und in einem Symbol des Cyrillus von Jerusalem heißt es von Christus, er habe gelitten, sey gekreuzigt und begraben, und niedergefahren zur Unterwelt (κατελθὼν εἰς τὰ καταχθόνια, Catech. 4. p. 27). Nur daß diese Glaubensbekenntnisse den Character von öffentlichen Symbolen nicht gehabt zu haben scheinen. Ein solches ist hingegen das der Kirche von Aquileja, an der Rufinus ums Jahr 400 nach Christo stand. Auch muß bemerkt werden, daß die arianische Synode zu Rimini unter dem Kaiser Constans im Jahre 359 diesen Artikel in ihr Glaubensbekenntniß aufnahm. Außerdem aber folgt nun daraus, daß vor Rufinus Zeit kein öffentliches Glaubensbekenntniß der katholischen Kirche jenen Lehrsatz hat, keineswegs, daß er deshalb nicht konnte ein Gegenstand des Glaubens der Kirche gewesen seyn. Vielmehr läßt er sich bei den verschiedensten Kirchenvätern nachweisen, und Augustinus sagt sogar, nur ein Ungläubiger leugne, daß Christus in der Hölle gewesen, quis ergo, nisi infidelis, negaverit fuisse apud inferos Christum? ad Evod. ep. 99; auch mußte es ja, so lange der Brief Petri vorhanden war, die Aufgabe der Kirche seyn, zu erklären, wie die hierauf bezügliche Stelle zu verstehen sey, und mehrere andere Stellen im Alten Test. ließen sich darauf beziehen, wie die in der Apostelgesch. 2, 24. citirte Stelle aus den Psalmen. Je bestimmter und gewisser man also sagen

kann, diese Lehre sey vom Anfang an im Glauben der Kirche gewesen, um so mehr muß man zugleich die größeste Verschiedenheit der Vorstellungen und Auslegungen davon zugeben. Diese verschiedene Meinung der Kirchenväter, welche zum Theil sehr verworren und unbestimmt sind, von demjenigen, worin die Höllenfahrt Christi bestand, hat Pearson weitläuftig angeführt in seinem Werk Expositio Symb. apost. p. 408. ff., und man sieht daraus zugleich deutlich, daß die allerverschiedensten Vorstellungen von diesem Gegenstande frei und erlaubt waren und man sich nicht herausnahm, irgend eine davon der ganzen Kirche aufzudringen, wohl aber und mit Recht sich für befugt hielt bei solchem Consensus der Kirche, die Lehre selber, descendit ad inferos, endlich im 4. Jahrhundert in das Symbolum aufzunehmen. Hierzu muß man freilich außerdem wohl noch einen besondern Grund gehabt haben, da man ja so manche Wahrheiten des Evangeliums, in deren Glauben die Kirche einig war, in das Glaubensbekenntniß nicht aufnahm. Dieses führt von selbst auf die Vermuthung, daß auch bei der Insertion dieses Lehrstücks in das Symbolum eine äußere Veranlassung in Meinungen gewisser Häretiker lag, wodurch diese Lehre entweder gefährdet schien oder welche durch diese Lehre am besten widerlegt werden könnten. Und allerdings ist es höchst wahrscheinlich, daß man es der apollinarischen Lehre wegen für nöthig fand. Das Eigenthümliche von dieser bestand bekanntlich darin, Christus habe nicht, wie andere Menschen, eine vernünftige Seele gehabt, sondern derselben Stelle habe bei ihm der Logos vertreten. Diese Lehre wurde zwar erst auf dem zweiten öcumenischen Concilium zu Constantinopel vom Jahre 381 in vollständiger Form verdammt, es war aber schon weniger feierlich neunzehn Jahre früher, im Jahre 362, zu Alexandrien auf einer Synode geschehen, und vorher mußte sie doch schon verbreitet gewesen seyn. Um nun den Glauben an die Wirklichkeit einer wahrhaftigen Menschenseele in Christo darzuthun, hielt man für zweck-

mäßig, die Lehre von der Höllenfahrt Christi nach dem Artikel von seinem Begräbniß einzufügen; denn wie dieser sich auf den Leib Christi bezog, so die Höllenfahrt nach allgemeiner Ansicht auf die Seele Christi, und glaubte man also durch die symbolische Lehre, daß Christus, während er dem Körper nach im Grabe lag, mit seiner Seele in dem gemeinschaftlichen Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen der Menschen, Hades, gewesen, am sichersten der häretischen Meinung einen Damm zu setzen, daß er ohne eine menschliche Seele gewesen. Auf diese Weise suchte man aufs Bestimmteste darzuthun und zu erklären, daß Christus allerdings dem Leibe und der Seele nach ein wirklicher und wahrhaftiger Mensch gewesen sey.

Die Lehre vom Geist endlich war unstreitig vom Anfang an in dem Symbolum, nur sind doch auch in diesem dritten Artikel noch einige Punkte, welche erst mit der Zeit scheinen in das allgemeine Bekenntniß eingegangen zu seyn. Bei diesem fällt es zunächst schon sehr auf, daß sich hier die Sprache des Symbolums verändert, und wenn es bei dem ersten und zweiten und dem Anfang des dritten Artikels hieß: credo in Deum Patrem, ferner: et in Jesum Christum, und endlich: credo in Spiritum etc., es nun auf einmal heißt: Sanctam Ecclesiam catholicam, und so fort bis ans Ende, also hier offenbar durch das credere in und das credere ohne Präposition, gleich mit dem Accusativ der Sache eine andere Art bezeichnet wird, womit man an Gott den Vater, Sohn und Geist glaubt, als man das Uebrige glauben soll. Die griechische Kirche hob den Unterschied noch mehr hervor, indem sie nach der Lehre vom Geist nicht nur das εἰς wegließ, sondern sogar das πιστεύω wiederholte, so daß es lautete: πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον πιστεύω τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καθολικήν, wie es auch das gallicanische und belgische apostolische Symbolum jetzt noch thut. Der Verfasser einer Homilie unter Augustinus Namen giebt uns darüber den nöthigen Aufschluß, indem er sagt: das Symbolum

verbinde uns, Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debemus, quia Ecclesia non Deus est, sed domus Dei est. Der Hauptgrund ist wohl, weil von da an lauter menschliche Zustände aufgeführt werden, die man nicht mit den objectiven Glaubenspunkten in eine Reihe stellen, und deren Unterschied man wenigstens durch eine andere Sprachform bezeichnen wollte. Der Ausdruck catholicam Ecclesiam ist unstreitig erst im 4. Jahrhundert in das Symbolum gekommen; das älteste symbolische Denkmal, worin der Ausdruck vorkommt, ist das Symbolum von dem alexandrinischen Bischof Alexander, ap. Theodoret. H. E. l. IV. c. 18. Von da an scheint er in mehrere griechische Glaubensbekenntnisse und endlich in das apostolische übergegangen zu seyn. Die Lehre von einer katholischen Kirche hatte man allerdings längst schon, von der Mitte des 2. Jahrhunders an. Die Theorie war richtig, daß die wahre Kirche nur eine und ungetheilt, so wie allgemein und über den ganzen Erdboden zerstreut sey. Nur die Praxis war allzubald verfälscht, indem sich bald eine Partikularkirche anfing für die katholische selbst zu halten und die Welt überreden wollte, daß die Einheit und Allgemeinheit der christlichen Kirche, oder der Character ihrer Katholicität, in der Gemeinschaft mit einer bestimmten und besondern Kirche in irgend einem Winkel der Welt bestehe und die wahre katholische Kirche nothwendig müsse eine römische seyn. Diejenigen, welche nur nach dem Inhalt des apostolischen Glaubens bekennen, daß die wahre Kirche Christi eine und eine allgemeine oder eine katholische sey, d. h. daß alle die, welche Christum bekennen im wahren Glauben und die Liebe dazu beweisen, mögen sie auch von einem Ende der Welt bis zum andern zerstreut wohnen und in geringeren Punkten differiren, Glieder der einen und wahren Kirche seyen, haben nicht nöthig, ihren Glauben außerdem noch nach einer besonderen Stadt zu benennen, so wenig als nach einer besondern Person, können vielmehr mit Recht das eine, wie das andere, als un-

katholisch und sectirerisch betrachten. In der evangelischen Kirche hat man aus übelgeleiteter Vorsicht, um sich darin von den Papisten zu unterscheiden, den Ausdruck katholisch im apostolischen Symbolum mit dem Ausdruck: christlich vertauscht, welches doch nicht dasselbige sagen will; gewöhnlicher aber mit dem Ausdruck: allgemeine Kirche, welches ganz dasselbige ist. Wie der Artikel von der Kirche zu verstehen, giebt das Symbolum selbst durch den Zusatz oder Anhang an: die Gemeinschaft der Heiligen, welcher den Donatisten scheint entgegengesetzt worden zu seyn: denn vor Augustinus Zeit findet man ihn in keinem Glaubensbekenntniß. Da nämlich diese Schismatiker an ihren Winkel in Africa alles Heil und alle Vorzüge der wahren Kirche binden und auf denselben beschränken wollten, alle übrigen Kirchen in der Welt für unrein und für Schulen des Satans erklärten, so wollte man durch den Zusatz in dem Symbol erklären, daß es der wahren Kirche, welche sich des Geistes der Heiligung erfreue, so daß alle mehr oder weniger Geheiligte seyen, zustehe und anstehe, auch Gemeinschaft zu halten mit allen übrigen und daß jede besondere Kirche ihren Verband mit allen übrigen nicht aufgeben dürfe. Der folgende Satz von der Vergebung der Sünden ist dem Wesen und Inhalt nach allerdings vom Anfang an in der Kirche gewesen, aber in das öffentliche Bekenntniß erst zu Cyprianus Zeit aufgenommen worden; denn in keiner der früheren Formeln bei Irenäus, Tertullian oder Origenes findet er sich. Die Taufe selber, der von Anfang an ein Glaubensbekenntniß in irgend einer Form vorherging, hatte die Bestimmung, daß sie mit der Vergebung der Sünden verbunden war. Der Täufling mußte dem Satan und seinen Werken entsagen und sich ganz Gott und seinem Dienste weihen, und zum Zeichen der Vergebung seiner Sünden empfing er die Taufe: daher machte man aus diesem Punkt früherhin keinen besondern Bestandtheil des Glaubensbekenntnisses. Nachdem aber nun die Novatianer ihre rigoristische Lehre aufgestellt hatten, daß

jeder ohne Hoffnung der Seligkeit sey, der nach der Taufe gefallen sey, Epiph. haer. p. 214; also Vergebung der Sünden nach der Taufe leugneten, so hob man diese Lehre der Kirche auch in dem Bekenntniß hervor. Der Lehrpunkt endlich von der Auferstehung des Fleisches ist unstreitig von Anfang an in dem Symbolum der Kirche gewesen, wie die andern Glaubensregeln beweisen, und auch der letzte, welcher vom ewigen Leben handelt, findet sich wenigstens mit anderen Worten schon in den ältesten Formularen, doch schließen mehrere auch schon mit der Auferstehung des Fleisches.

Zweiter Theil.

Vom Sohne Gottes.

Um den Uebergang der Dogmengeschichte aus ihrem ersten in den zweiten Theil zu finden, ist Folgendes zu bemerken:

1. In den ersten drei Jahrhunderten zeigt sich im christlichen Glauben weniger schon die bestimmte Reflexion in sich, als vielmehr die Bewegung nach außen. Er mußte vor allem nach seiner Stiftung von den Aposteln Existenz gewinnen in der Welt, d. i. Breite und Fläche, nach allen Seiten verkündigt, mit Bekennern bereichert und kirchlich befestigt werden. Das Verhältniß der christlichen Kirche zum Staat insonderheit war noch sehr unbestimmt, schwankend und mit den heftigsten Gegenwirkungen von dieser Seite her verknüpft. Große und anhaltende Verfolgungen brachen herein und große Tugenden entwickelte der christliche Glaube da in seinen Bekennern. Diese Zeit war überhaupt und vorzugsweise die des Handelns und Leidens um Christi willen.

2. Nachdem nun durch den Uebertritt des Kaisers Constantinus zur christlichen Religion und die Erhebung derselben zur Staats- und Landesreligion, der Besitz gesichert und den Ver-

folgungen ein Ende gemacht war, wandte der Geist des Glaubens sich der stillen Tiefe und ruhigen Betrachtung zu, ging mit näheren Bestimmungen aus der Unmittelbarkeit des Glaubens hervor, vermittelte sich denkend auch seinen Reichthum und führte ihn nach den gegebenen Veranlassungen auch durch alle Unterschiede und Gegensätze hindurch. Diese Thätigkeit von Seiten der Kirche, obgleich nicht weniger von vielen äußerlichen, geräuschvollen Folgen begleitet, ist doch keineswegs als Zufälligkeit anzusehen, sondern es war der Geist des christlichen Glaubens selbst, der sich zu diesem Geschäft bestimmte, der sich zum Wissen drängte; dieser Fortschritt aus der Unmittelbarkeit in die Vermittelung ist ein nothwendiger, der nur die Gestalt der Zeit annahm, aber an sich die eigene, immanente Bewegung dieses Glaubens selbst.

3. In der Periode seiner Geschichte vom 4. bis 11. Jahrhundert, ja bis auf die Zeit der Reformation hin, kam das denkende Bewußtseyn der Kirche nun nach und nach an allen Grundbestandtheilen des christlichen Lehrbegriffs vorüber, und auch in dieser Bewegung ist Methode und Nothwendigkeit, obgleich sie leicht durch die Zufälligkeit des häretischen Angriffs und Widerspruchs verdeckt wird. Daß in diesen selbst die rechtgläubigsten Kirchenväter, wie Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Alexandrien so leicht verwickelt werden konnten, zeigt wohl, daß die negative Bestimmung der affirmativen nicht allzufern lag, sondern diese das Wahre von jener selbst an ihr hatte, so daß sie dann leicht sich auch als Einseitigkeit fixiren und in die Irrlehre umschlagen konnte. Der christliche Glaube hatte bis zum 4. Jahrhundert selbst, wo er sich zum Wissen bestimmte, doch immer noch sich in der Allgemeinheit und an den unbestimmten Gedanken Gottes, wie er in Christo offenbar geworden, gehalten; selbst die bestimmteren, freieren Geistesbewegungen in der Gnosis und Häresis hatten keine öffentlichen Bestimmungen zur Folge gehabt. Jetzt war es eben diese Idee des in Christo

offenbaren Gottes, welche auf nähere Bestimmung ausging, ihre Gedankenfülle aufschloß und nachwies, daß Gott nicht nur sey die unendliche Substanz, sondern sich auch zum Subject bestimme, sich in sich selbst von sich unterscheidend, sich auch als Grund und Gegenstand wissend. So geschah es, daß die Grundlehre der christlichen Dogmatik von Gott, als Sohn, in welche auch die von Gott, als Vater, eingehüllet war, zunächst die ausführlichsten Untersuchungen und Erörterungen erfuhr, und zwar nicht nur sie selbst, diese Grundlehre, zunächst an und für sich, welche das Dogma ist von dem Sichoffenbarseyn Gottes oder vom Verhältniß des Sohnes zum Vater, sondern auch die damit wesentlich zusammenhängenden Lehren von der Menschwerdung des Sohnes und von der Versöhnung der Welt durch ihn. Um diese drei Lehren bewegt sich daher von nun an die kirchliche Bestimmung der Lehre von Gott und das höchste Interesse der Dogmengeschichte.

Erster Abschnitt.

Die kirchliche Lehrbestimmung des Verhältnisses vom Sohne Gottes zum Vater oder von dem Offenbarseyn Gottes in sich selbst.

In diesem Dogma ist die Idee der göttlichen Offenbarung genommen rein allein, wie sie Beziehung hat auf das innere und ewige Wesen Gottes; sie ist die innere, im Wesen Gottes vorgehende Offenbarung Gottes an sich selbst, nicht, wie sie Offenbarung Gottes ist an eine Welt, an die Menschheit u. s. w., auch die unmittelbare Offenbarung, sofern sie in Gott durch nichts außer ihm vermittelt ist und gegen sie die Welt nur die mittelbare Offenbarung Gottes ist. Da von diesem Begriff aus gar leicht der Idee der göttlichen Offenbarung der Gedanke eines in der Zeit vorgehenden Aktes anklebt, so ist das Dogma

nicht sowohl als das von der Offenbarung zu nehmen, als vielmehr als das Dogma von dem ewigen Sichoffenbarseyn Gottes. Daß nun diese Nothwendigkeit eine in und mit der Idee Gottes, ja schon in und mit allem wahren Glauben, insonderheit, wie er der christliche ist, gegebene sey, zu beweisen, darauf waren vom 4. Jahrhundert an die höchsten Anstrengungen der speculativen Vernunft gerichtet, und alle rechtgläubigen Kirchenlehrer hatten, besonders seitdem die Controverse darüber begann, das tiefste und klarste Bewußtseyn davon, wieviel hierbei auf dem Spiele stehe. Denn ist Gott sich selbst nicht klar und offenbar, nicht das Licht, nach christlicher Lehre, sondern die Finsterniß, so kann er auch nichts offenbaren nach außen, nicht Schöpfer einer Welt, nicht Erhalter, Regierer u. s. w. seyn. Diese großen Interessen sind es, welche alle in das Dogma von der innern Selbstoffenbarung, nach christlicher Vorstellung aber in die Selbstunterscheidung Gottes als Vater und Sohn, eingehüllt sind; als wodurch Gott selbst sich erst Gegenstand seiner Erkenntniß und Liebe ist und überhaupt erst alles Selbstbewußtseyn Gottes, wie in ihm selbst, so auch in der Welt gedenkbar oder Religion möglich wird. Die Idee Gottes, kraft deren er sich als Grund bestimmt, und zwar zunächst seiner selbst, so daß er sich auch als den Grund und den Begründeten weiß, ist eine wesentliche, und um diesen Gedanken bewegt sich auch in der Geschichte dieses Dogma alles.

Es ist nun 1. die äußere Geschichte des Dogma, sodann 2. die innere Geschichte desselben und endlich 3. das Verhältniß der Kirchenlehre zur biblischen und kirchlichen Tradition in Betracht zu ziehen.

1. Die äußere Geschichte des Dogma. Der Streit, welcher nachmals und zwar fast ein ganzes Jahrhundert hindurch die Welt bewegte, ging zu Alexandrien von einer unscheinbaren und nicht einmal genug bekannten Veranlassung aus. Nach Einigen hatte der Bischof Alexander in einer Rede den Satz

aufgestellt, der Sohn Gottes sey mit dem Vater nicht nur gleicher Würde, sondern auch gleichen Wesens, Socr. H. E. l. I. c. 5. Theodoret. l. I. c. 2. In dieser Behauptung erblickte der Presbyter Arius die Hinneigung zum Sabellianismus. Nach andern ging die Veranlassung zum Streit von Arius aus. Nach Sozomenus, H. E. l. 1. c. 15. predigte Arius über diese Materie, und gegen ihn erhob sich sein Bischof. Er widersprach dem Arius nicht nur, sondern schloß ihn auch nebst zehn anderen Gleichgesinnten von der Kirche aus. Arius, ein denkender, scharfsinniger Mann, wußte sich und seine Lehre nicht nur zu vertheidigen, sondern hatte auch nicht geringen Anhang in Aegypten und den benachbarten Ländern. Der bedeutendste an dieser Seite war Eusebius von Nicomedien; außerdem brachte Arius Unzählige durch seine Briefe von Palästina aus, wohin er gegangen war, auf seine Seite. Auch Alexander suchte sich des Beitritts Mehrerer zu versichern und schickte zu diesem Zweck ein von ihm aufgesetztes Glaubensbekenntniß zur Unterschrift umher. So wuchs die Erbitterung auf allen Seiten. Das Volk nahm Parthei für die eine oder andere Lehre. Aeußerlich angesehen wurde die Kirche in den Privatstreit zweier einzelner Kirchenlehrer hineingezogen. Allein wie wäre dieß möglich gewesen, wenn nicht der Grund dazu in der Sache selbst gelegen und diese nicht die Sache des Glaubens und Wissens gewesen wäre, welche verlangte, in bestimmter Weise erkannt und entschieden zu seyn. Genug, der Ungestüm der Streitenden brachte die öffentliche Ruhe in Gefahr. Aber eine blos äußerliche, nicht in die Sache selbst sich einlassende Beschwichtigung vermochte nichts mehr auszurichten. Der Kaiser Constantinus M. selbst konnte nur in der Meinung, es handle sich hier um eine gleichgültige Streitfrage, es unternehmen, mit beruhigenden Worten sich an die Streitenden zu wenden und sie zum Frieden zu ermahnen. Er konnte wohl von seinem politischen Standpunkte erklären: Beide, Arius und Alexander, hätten Schuld an der entstandenen

Unruhe; der eine hätte nicht fragen, der andere nicht antworten sollen; solche unbegreifliche Lehren müsse man nicht unter das Volk kommen lassen; man streite doch nur über Worte; sie sollten ihm ruhige Tage und keine sorgenvolle Nächte machen, u. dergl., Euseb. Vita Const. c. 64—72. Nicht nur der Brief, sondern auch manches Urtheil der Kirchen- und Dogmenhistoriker setzt unrichtigerweise voraus, der Streit habe allein in den Leidenschaften, womit für die eine oder andere Lehre gekämpft wurde, seinen Grund gehabt. Außerdem schickte der Kaiser seinen Bischof Hosius von Corduba nach Alexandrien, um, wo möglich, den Frieden der Kirche wieder herzustellen. Er gelangte nun selbst zur Einsicht in die Wichtigkeit der aufgeworfenen Streitfrage und machte zur Entscheidung derselben die angemessensten Anstalten. Er berief im Jahre 325 eine Kirchenversammlung nach Nicäa in Bithynien. Bischöfe aus allen Provinzen des römischen Reiches kamen daselbst zusammen; nicht weniger nahmen auch andere, untergeordnete Geistliche Theil daran; die Anzahl der versammelten Bischöfe allein wird auf 300 angegeben. Der Kaiser selbst war von solcher Ehrfurcht gegen die Versammlung erfüllt, daß er es nicht wagte, sich niederzusetzen, als bis er von den Bischöfen die Erlaubniß dazu erhalten hatte. Unter den Anwesenden glänzte besonders ein junger Diaconus, Namens Athanasius, den Alexander mitgebracht hatte; dieser Diaconus zeigte sich schon da, noch mehr nachher, als den furchtbarsten und geistreichsten aller Gegner des Arius. Neben ihm zeichnete sich Marcellus, Bischof von Ankyra aus. Bald nahm die Verhandlung eine für die Arianer sehr ungünstige Wendung. Auch der Kaiser befand sich auf der Seite der Gegner derselben. Das hier verfaßte Glaubenssymbol wurde von 318 Bischöfen unterzeichnet. Die es nicht unterschrieben, wie Eusebius von Nicomedien u. A., wurden abgesetzt. Den Arius verurtheilte der Kaiser zum Exil, seine Schriften ließ er verbrennen. Von dem Augenblicke an, da die recht-

gläubige Lehre zu Nicäa festgestellt war, erhoben sich nun der Stürme viele gegen dieselbe. Es begann ein Kampf der Leidenschaften, wie kein anderes Dogma dergleichen erfahren hat. Hiermit war der weitere Erfolg auf das wechselnde Glück und desselben Zufälligkeiten gestellt. Ein arianischer Priester, welchen Constantia, die Schwester des Kaisers, auf ihrem Todbette noch dem Kaiser empfohlen hatte, überredete diesen zu Gunsten des Arius, er ließ diesen im Jahre 330 wieder aus seinem Exil zurückholen, hob alle gegen ihn und dessen Anhänger gegebenen Verordnungen auf, und nun konnte Eusebius von Nicomedien mit seinem großen und mächtigen Anhang alle Vertheidiger des nicänischen Glaubens ungehindert verfolgen, Euseb. H. E. l. I. c. 25. Sozom. H. E. l. 3. c. 19. Synoden wurden jetzt in Menge gehalten, neue Glaubensformeln eingeführt, so vier antiochenische Symbole der Eusebianer, bei Walch Bibl. Symb. vetus p. 104. ff.; ferner die Formula macrostichos, sämmtlich antiathanasianisch. Alexander wurde gezwungen, den Arius, in Begleitung des Eusebius von Nicomedien u. A., wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Als Arius mit seinen Leuten durch die vornehmsten Straßen der Stadt wie im Triumph und unter lustigen Reden in die Kirche gehen wollte, nöthigte ihn ein Naturbedürfniß abseiten zu gehen, und hier bekam er solches Bauchgrimmen, daß er auf der Stelle starb. Ein Vorfall, der nicht verfehlt hat, einerseits und von Seiten der Rechtgläubigen als eine Strafe Gottes an diesem verwünschten Ketzer vorgestellt zu werden, andererseits ihnen von Seiten der Freunde des Arius den Verdacht zuzuziehen, daß nicht allein Gott, sondern auch sie, seine Feinde, an seinem plötzlichen Tod Antheil gehabt haben. Bald darauf starb auch der Kaiser, und einer seiner Söhne, Constantius, der Kaiser des Orients, wurde nun mit seiner Gemahlin und dem ganzen Hof der erklärte Protector des Arianismus; indeß die andern Söhne, Constans und Constantin, die abendländischen Provinzen im nicänischen Glau-

ben erhielten. Alle Staatsveränderungen und Abwechselungen in der Politik hatten jetzt Einfluß auf die Freundschaft oder Feindschaft gegen die arianische Lehre. Die Arianer und Rechtgläubigen setzten inzwischen den Kampf über das Dogma aufs Heftigste fort. Zur Zeit des Kaisers Julianus, der allen Partheien gleich günstig oder ungünstig, d. h. gleichgültig gegen sie war, neigte sich das Glück auf die Seite der Rechtgläubigen hin; vom Tode des Constantius an, der im Jahre 362 erfolgte, erhielt der nicänische Glaube im römischen Reiche das Uebergewicht. Unter Jovian erklärte der ganze Orient mit einem großen Theil des Occidents sich gegen den Arianismus. Athanasius, auf seinen Primatensitz als Bischof längst zurückgekehrt, stand bei dem Kaiser sehr hoch in Gnaden. Nur unter Valentinian und Valens ergingen von Seiten des Letztern mancherlei Trübsale über die Anhänger der Synode von Nicäa. Erst unter Gratian vom Jahre 378 an kehrten bessere Zeiten zurück; alle unter Valens vertriebene Bischöfe rief er zurück und die Zusammenkünfte der Ketzer verbot er ohne Unterschied. Endlich, nachdem der Arianismus schon an Athanasius unerschütterlicher Standhaftigkeit und Energie in der Lehre zu Grunde gegangen und dadurch besonders verhütet worden war, daß der nicänische Lehrbegriff den übermächtigen Gegnern und wiederholten Angriffen unterlag, gelangte dieser auch äußerlich zum völligen Siege unter dem Kaiser Theodosius. Er erließ die strengsten Gesetze gegen die Arianer, es durfte jetzt öffentlich Niemand mehr sich zum arianischen Glauben bekennen. Die zweite öcum. Kirchenversammlung zu Constantinopel vom Jahre 381 bestätigte die nicänische Formel und verdammte die Arianer aufs Neue. Zum Untergang der arianischen Lehre im öffentlichen Leben der Kirche trug auch nicht wenig bei die innere Uneinigkeit der Arianer selbst, ihre Zersplitterung in mehrere Partheien, welche sich selbst unter einander zum Theil bekriegten und von denen noch besonders gehandelt werden soll.

2. Die innere Geschichte des Dogma. Nachdem die christliche Kirche bereits drei Jahrhunderte im Glauben an Gott, als Vater, Sohn und Geist, und im allgemeinen, unmittelbaren Bekenntniß dieses Glaubens existirt hatte, erhielt sie, die früheren Regungen des entgegengesetzten Geistes ausgenommen, von denen noch in der Folge die Rede seyn wird, zu Anfang des 4. Jahrhunderts die bestimmteste Veranlassung, sich auch des Gegensatzes dieser Lehre und mittelst desselben auch dieser selbst erst klar und bestimmt bewußt zu werden. So entstand die Nothwendigkeit, sich auch positiv und entscheidend über das Verhältniß des Sohnes zum Vater in Gott zu erklären. Es ist aber nicht bei dieser äußern Veranlassung und somit auch nicht bei der blos äußerlichen Geschichte des Dogma stehen zu bleiben, denn jene äußere Veranlassung war nur die Erscheinung des an dem Begriff jenes innern Verhältnisses in Gott oder an der Kirchenlehre selbst sich entwickelnden Gegensatzes; es ist somit auf diesen selbst, als die negative Bestimmung der positiven, zunächst oder einerseits einzugehen. Es liegt der vernünftigen Lehre hierüber selbst die Declination in die Irrlehre nach zwei Seiten hin nahe und jene selbst enthält wesentliche Bestimmungen von dieser in sich; der Irrthum aber ist hier als Irrlehre nichts anderes, als das abstracte Festhalten des einen oder andern Moments, welches sich für die Totalität des Begriffes ausgebend, sofort in das Unwahre umschlägt. Die wesentlichen Bestimmungen, welche die in der Kirchenlehre begriffene Idee Gottes selbst enthält, sind einerseits die von der substanziellen Einheit Gottes, als Vater und Sohn, und andererseits die von der hypostatischen Differenz beider im göttlichen Wesen. Für die abstracte Bestimmung nun zeigt sich das als den reinen Widerspruch, und sie stellt sich nur an die eine oder andere Seite, in der Meinung, nur so aus dem Widerspruch herauskommen zu können oder ihm auszuweichen.

1) Das Moment der abstracten Identität Gottes, als Vater und Sohn. Es ist ein solches, welches allen und jeden Unterschied in Gott ausschließt, lediglich an Gott, wie er die offenbarungslose Substanz ist, festhält und allen geschichtlich bezeichneten Unterschied in Gott, wie den in der christlichen Religion in der Idee von Gott, als Vater und Sohn, ausgesprochenen ganz und gar nur auf die Seite der Sprache wirft, so daß demnach ihr zufolge Gott, nur so zu sagen, Vater und Sohn ist, nicht aber an sich, nicht kraft seines Wesens. Dieß ist die eigenthümliche Lehre, welche mit dem Ausdruck: Sabellianismus bezeichnet wird. Sabellius war aus Ptolemais in Pentapolis, und die Zeit seiner Lehre fällt zwischen die Jahre 250—260. Seine Lehre ist diese häretische Grundansicht, welche nicht hinauskommt über die Unmittelbarkeit und Identität, in der alle Unterschiede noch verborgen sind, deshalb allen und jeden Unterschied nicht als reell, sondern nur als nominell betrachtet, weil er freilich, in der abstracten Einheit festgehalten, nicht wirklich ist, sondern nur rhetorisch. Sabellius lehrte, das Verhältniß Gottes zu sich, als Vater und Sohn, wie des Geistes zu beiden, sey kein anderes, als ohngefähr dasselbige, welches sich in dem Menschen zeigt, in welchem ja auch Leib, Seele und Geist identisch sind, oder in der Sonne, die als runde Scheibe die Kraft hat zu leuchten und zu wärmen. Die Kraft zu leuchten entspricht in Gott dem Sohn, die Kraft zu wärmen dem Geist, der Vater aber ist die Form des Ganzen. Gleichwie wir nun statt einen Menschen zu nennen, von seinem Körper, seiner Seele oder seinem Geist reden, oder statt die Sonne im Ganzen zu bezeichnen, bald von der Sonnenscheibe, bald vom Sonnenlicht, bald von der Sonnenwärme sprechen, so sind auch Vater, Sohn und Geist in Gott nur verschiedene Namen für das eine und selbige göttliche Wesen. Diese Vorstellung giebt Epiphanius von Sabellius in der 62. Härese. *Δογματίζει γὰρ οὗτος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Σαβελ-*

λιάνοι, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἰπεῖν, τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ, ὡς εἰπεῖν, τὸν υἱὸν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἄνθρωπον. Sabellius dachte sich den Gott, welchen die christliche Religion den Vater nennet, nicht nur als primaria, sondern eigentlich als unica hypostasis, den Sohn und Geist hingegen als Kräfte (ἐνέργειαι) desselben. Für substanziell erklärte er eigentlich nur den Vater, indem er ihn aber so als einige Substanz bestimmte, konnte er auch nicht Vater seyn, denn was ist der Vater ohne den Sohn? Sohn und Geist sind nach ihm, wie Vater, nur Namen, Benennungen des einen und selbigen göttlichen Wesens. Es erklärt sich daraus auch die sabellianische Lehre vom υἱοπάτωρ, von welchem Ausdruck nur nicht gewiß ist, ob ihn nicht Athanasius nur zur consequenten Bezeichnung der sabellianischen Lehre aufgestellt hat. Das Wahre, von welcher Seite der Sabellianismus mit der kirchlichen Orthodoxie in innerer und wesentlicher Connexion steht, ist die darin behauptete substanzielle Einheit Gottes, welche als solche auch wesentliches Moment der Kirchenlehre ist. Allein, daß Sabellius nicht anders diese absolute Identität der Substanz behaupten zu können schien, als so, daß er darüber alle innere Differenz, in welche die göttliche Substanz selbst eingeht und die in jener Substanz selbst enthalten ist, leugnete, dieß ist die Seite, von der er mit der Kirchenlehre in Widerspruch trat. Seine Lehre war ein Rückfall in jenen abstracten, jüdischen Monotheismus, der allen Unterschied im göttlichen Wesen negirt und excludirt, und der Vorwurf jüdischer Denkart wird deshalb ausdrücklich dem Sabellius gemacht. Basilius M. sagt: Sabellianismus ist Judaismus und bedient sich nur des Vorwandes der christlichen Religion: denn wer einen und denselbigen Gegenstand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geist nur für solche Be-

nennungen und alle drei für Eine Hypostase erklärt, was thut er anders? leugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Ep. 64. p. 487; und am Ende des Briefes fügt er hinzu: nach Sabellius verwandle sich das eine und selbige Wesen, wie es die Gelegenheit gebe, und rede bald als Vater, bald als Sohn, bald als Geist. Konnte man so sich auf der einen Seite zu der Lehre verirren, welche die persönliche Differenz zwischen Vater und Sohn aufhob, um nur desto sicherer die Einheit des göttlichen Wesens zu behaupten, so konnte es ebenso sehr auf der andern Seite geschehen, daß man, um desto sicherer den persönlichen Unterschied von Vater und Sohn zu behaupten, die Einheit des Wesens in beiden leugnete. Dieß ist das reine Gegentheil des Sabellianismus und der Geist der arianischen Lehre, oder

2) das Moment der abstracten Differenz. Auch dieses ist an und für sich die nothwendige Bewegung in der Kirchenlehre, und sie hielt es daher dem Sabellianismus beständig entgegen; aber als Abstraction fixirt schlug es nicht minder, wie das Wahre des Sabellianismus, in sein Gegentheil um, wie denn auch geschichtlich der Streit zwischen Arius und Alexander ursprünglich davon ausging, nach Socrates H. E. I. 5, daß, da Alexander das Geheimniß der Dreieinigkeit entwickelnd zeigte, wie die *μονὰς ἐν τριάδι* sey, Arius diese Lehre des Sabellianismus beschuldigte. Um diesem also auszuweichen, wurde Arius in das reine Extrem und Gegentheil desselben verschlagen. Sobald man nämlich davon absieht, daß es die göttliche Substanz selber ist, welche sich in sich selbst nothwendig differenzirt, so kann, wie im Arianismus geschieht, diese Differenz leicht als eine außer dem göttlichen Wesen vorgehende gedacht werden und der Irrthum entstehen, Gott sey zwar ewig kraft seines Wesens, nicht aber auch ewig Vater und Sohn, Gott also Vater geworden erst, da er den Sohn hervorbrachte, dieß Hervorbringen selbst aber nicht als die innere, ewige, nothwen-

dige Thätigkeit der göttlichen Substanz, sondern als mit der Zeit geschehen vorgestellt werden. So bildete sich nun die arianische Lehre: es war eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war (ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν), der Sohn ist nicht aus dem Wesen des Vaters, sondern, wie alle andere Creatur, aus Nichts geschaffen (ἐξ οὐκ ὄντων). Da ihm indeß ungereimt schien, daß Gott erst sollte mit der Zeit Vater des Sohnes geworden und dieser in nichts von der Welt und jeder andern Creatur verschieden seyn, so lehrte Arius: durch den Willen des Vaters sey der Sohn vor aller Zeit und vor allen Creaturen hervorgebracht worden, und so stellte er nun den Sohn zwischen den Vater und die Welt, als zwar nicht gleich ewig mit dem Vater, aber doch vor aller Zeit hervorgebracht, als zwar nicht gleichen Wesens mit dem Vater, aber auch nicht gleichen Wesens mit der Welt. In einem Brief des Bischofs Alexander von Alexandrien an den Bischof Alexander von Constantinopel, welchen Theodoret hat in der Hist. Eccl. l. 1. c. 4, setzte er des Arius Lehre auseinander, und im folgenden 5. Cap. kommt ein Brief vor von Arius an den Bischof Eusebius von Nicomedien, worin Arius diesem den Vorwurf macht, daß er behaupte, der Sohn sey immer gewesen, wie der Vater, von Ewigkeit her gezeugt, und man könne weder in irgend einer Zeit, noch auch nur in Gedanken den Vater vor den Sohn setzen und behaupten, der Vater habe existirt vor dem Sohn. Sein eigenes Glaubensbekenntniß aber führet ebendaselbst Arius also aus: wir bekennen, daß der Sohn nicht ungezeugt (οὐκ ἀγέννητος), noch ein Theil des Ungezeugten sey, noch aus irgend einem Subject oder Substrat, sondern aus dem Willen und Rathschluß des Vaters subsistire, vor allen Aionen oder Zeiten, vollkommener Gott (πλήρης θεὸς), eingeboren (μονογενὴς), unveränderlich (ἀναλλοίωτος), daß er aber, ehe er war oder geschaffen und geboren ward, nicht war; denn ungezeugt war er nicht. Darum erleiden wir nun Verfolgung, daß wir gesagt

haben: der Sohn hat einen Anfang genommen. — Das Nämliche trägt auch Alexander als Arius Meinung vor in dem Circularschreiben desselben an alle katholische Bischöfe bei Socrates H. E. I. 6. p. 10. Sie sagen, heißt es hier, Gott war nicht immer Vater, sondern es war eine Zeit, wo Gott es noch nicht war. Der Logos ist aus Nichts geschaffen; es war auch eine Zeit, wo der Logos noch nicht war; er ist dem Vater auch nicht gleich dem Wesen nach, sondern nur eines seiner Geschöpfe (εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Aus einer Schrift des Arius: Θάλεια, führet Athanasius folgende Lehrsätze desselben an: nicht immer war Gott Vater, sondern das letztere wurde er; nicht immer war der Sohn, denn er war nicht, ehe er wurde (γεννήθη); er ist nicht aus dem Vater (ἐκ τοῦ πατρὸς), sondern aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων). Orat. c. Arianos I. 9. Fremd (ξένος) ist der Vater seinem Wesen nach dem Sohn; denn er ist ein Geschöpf (κτίσμα καὶ ποίημα). Fragmentum Thaliae ap. Athanas. de Synodis §. 15. Arius ging also von einem innern und wesentlichen, d. i. substanziellen Unterschiede aus zwischen Gott, als Vater und Sohn. Der durchgängig in Gegensätzen sich entwickelnden abstracten Verstandesansicht des Arius gemäß, übertrug er das Causalitätsgesetz, welches wohl in allen endlichen Dingen gilt, auch auf Gott und lehrte, Gott als Vater und Sohn verhalten sich zu einander, wie Ursach und Wirkung, und es sey daher nothwendig die Ursach früher als ihre Wirkung. Dieß Raisonnement hebt sich in der absoluten Idee von Gott leicht auf, indem da auch die Ursach nicht ist ohne ihre Wirkung. In diesem ewigen sich Offenbarseyn Gottes als Vater und Sohn ist an keine Priorität oder Zeitverhältnisse zu denken.

3) Das gemeinsame Resultat der beiderseitigen Lehre und Abstraction, des Sabellianismus und Arianismus, ist, daß der Sohn Gottes nichts anderes sey, als ein Mensch. Dieß will nicht so viel sagen, als ein Mensch, der bestimmte, oder Christus

etwa sey der Sohn Gottes, sondern vielmehr das Gegentheil, nämlich Sohn Gottes seyn, heiße nicht etwa göttlichen, sondern nur menschlichen Wesens seyn. Beiderlei Denkweisen, die sabellianische und arianische, kommen zu diesem gleichen Resultat nur auf verschiedenen Wegen. Nach der sabellianischen Lehre, in welcher der Sohn Gottes in keinem Unterschiede von Gott, als Vater, sondern nur mit diesem und dem Geist das göttliche Wesen ist, bleibt das Sohnseyn Gottes, selbst dem Namen nach, auf die göttliche Wesenheit beschlossen, und kann ein Mensch, der Sohn Gottes heißt, durchaus nichts weiter seyn als ein Mensch, denn er kann nicht der Vater seyn. Auf dem Standpunkt der christlichen Kirchenlehre wurde hingegen aus der sabellianischen Lehre unmittelbar die Folgerung gezogen, der Vater sey ja nach dieser Lehre auch der Sohn und der Sohn der Vater, und müßte deshalb, was das Eine ist, auch das Andere seyn, also auch der Vater Mensch geworden und gekreuzigt worden seyn. Aus dem Gesichtspunkt der christlichen Kirchenlehre erhebt sich daher unumgänglich der Vorwurf des Patripassianismus gegen den Sabellianismus; aus dem Gesichtspunkt von diesem hingegen ist dieß so wenig richtig, daß auch nicht einmal der Sohn Gottes, viel weniger Gott als Vater gelitten habe oder gestorben sey, denn dieser Leidende und Sterbende ist nichts als ein Mensch, ihm bleibt das göttliche Wesen ganz äußerlich. Beide Vorwürfe werden daher von den Kirchenlehrern dem Sabellius gemacht, sowohl, daß er den Patripassianismus gelehrt, als auch Christum für einen bloßen Menschen gehalten habe. Es ist klar, wie beides zugleich ausgesagt werden konnte in verschiedenen Beziehungen. Um die Erscheinung des Sohnes Gottes als Mensch zu begreifen, griff daher Sabellius zum Emanatismus und bestimmte das Verhältniß dieses Menschen zu Gott als Ausfluß aus diesem; dieser Mensch ist gleich einem Strahl in der Zeit von Gott ausgegangen und nach vollendetem Lebenslauf in Gott zurückgekehrt. Hiermit aber konnte die gegenseitige Aeußerlichkeit

Gottes und des Menschen nicht weggeräumt werden; als diese bloße Kraft Gottes existirend, war er doch nicht das göttliche Wesen selber; deswegen ist Epiphanius auch geneigt, den Sabellius von dem Vorwurf des Patripassianismus freizusprechen, worüber sich hingegen Augustinus wundert, wie auch Athanasius ihn ohne Weiteres für einen Patripassianer erklärt. — Wenn die sabellianische Lehre noch mit sich bringt, daß die Idee Gottes in sofern unverletzt erhalten wurde, als sie rein allein sich auf den Gedanken der göttlichen Substanz beschränkt und nur nicht die inneren Unterschiede im göttlichen Wesen aus sich entwickelt, so war dagegen in der arianischen Lehre die Idee Gottes dadurch besonders verletzt, daß das Wesen Gottes an die Creatur übertragen, Gott selbst als Sohn zu einem Geschöpf gemacht, der Unterschied Gottes als Vater und Sohn zu einem Unterschied Gottes und der Creatur wurde. Hier ist nun besonders interessant, das Umschlagen und Hinüberschlagen des Arianismus in den Sabellianismus zu bemerken. Diesem will jener ausweichen. Arius sagt ausdrücklich: wollte man dem Sohne Gottes keinen Anfang des Daseyns zuschreiben, so würde man entweder den Unterschied zwischen dem Sohn und dem Vater aufheben, den Sohn nicht für eine besondere Hypostase halten und unvermeidlich in den Sabellianismus fallen, oder man würde genöthigt seyn, den Sohn für ungezeugt zu halten, mithin ihn mit dem Vater verwechseln, welcher der Ungezeugte ist, oder zwei Ungezeugte bekennen müssen und somit zwei gleich ewige, von einander unabhängige Grundwesen behaupten, welche eher Brüder zu nennen wären, als Vater und Sohn. Dieß ist, als ein Verstandesraisonnement betrachtet, ganz richtig; aber die Idee Gottes ist darin vollkommen erloschen. In ihr muß vielmehr geurtheilt werden: ist der Sohn Gottes ein Geschöpf Gottes, wenn gleich das höchste und vorzüglichste aller Creaturen, so ist er nicht Gott, so ist seine Natur nicht Gottes Natur, sondern die der Welt oder Menschheit; Gott ist und bleibt in

sich und für sich, und was aus ihm ist, ist nur, was nicht Gott ist. Mit diesem Lehrsatz schlägt der Arianismus in den Sabellianismus zurück und läßt wie dieser die göttliche Substanz einsam und ohne alle innere Selbstunterscheidung stehen und neben ihr die Welt, deren Natur auch die Natur des Sohnes Gottes ist. Insofern hat der Arianismus das sabellianische Prinzip in sich, da Arius gleicherweise den Sohn Gottes nicht in Gott vom Vater unterscheidet, sondern ihn gänzlich außer Gott hinstellet. Dieß ist die Folge davon, daß in ihm die Reflexion sofort von der Idee Gottes abirret und auf endliche, eitele und menschliche Verhältnisse verfällt. So ist unter Menschen der Vater vor dem Sohn und früher als dieser. Weicht nun die Reflexion so aus der Idee Gottes heraus, so kann auch gemeint werden, auch Gott stehe unter solchem Causalitätsgesetz, und auch er sey als Vater früher, als er als Sohn. Darin also, in diesem Resultat, laufen beide Theorien, die sabellianische und arianische, ganz auf eins heraus, daß sie den, welchen die christliche Religion für den Sohn Gottes erkennt, für nichts als einen Menschen halten; denn nach der einen ist der Sohn Gottes der Vater selbst, welcher nicht Mensch geworden, nach der andern ein Geschöpf Gottes und nicht der Sohn Gottes, dessen Wesen das göttliche Wesen selber ist. Dort ist der Sohn Gottes vom Vater gar nicht unterschieden, hier in einer Weise, welche den Sohn Gottes vom göttlichen Wesen trennt. Noch zu bemerken ist, daß aus dem Standpunkt der Kirche, wie der Sabellianismus für Judaismus, so der Arianismus, da er das göttliche Wesen an die Creatur überträgt, für Ethnicismus erklärt, jener als abstracter Monotheismus, dieser als Polytheismus in gleicher Weise verworfen wird. — Der Ausbruch nun des Kampfes, zu welchem es im Anfang des 4. Jahrhunderts kam, war auch durch frühere häretische Lehren, welche das sabellianisch-arianische Prinzip in sich haben, genugsam vorbereitet, und auch von diesen muß noch kurz die Rede seyn. Arius

und Sabellius hatten diese früheren Grundsätze wesentlich in sich aufgenommen und gegen diese und jene richtete sich daher auch in gleicher Weise der Widerspruch von Seiten der Kirche. Sie kommen alle darin überein, daß sie die abstracte Identität, oder die abstracte Differenz Gottes, als Vater und Sohn, behaupten, so, daß sie entweder alle persönliche Differenz des Sohnes vom Vater leugnen oder den Sohn Gottes soweit von Gott unterscheiden, daß er nichts als ein Mensch ist, und in dieser Weise so gut wie Sabellius, vom göttlichen Wesen nichts als die offenbarungslose Substanz auf der einen und den Menschen auf der andern Seite übrig behalten. Schon Praxeas, der gegen das Ende des 2. Jahrhunderts aus Asien nach Rom gekommen war, gebrauchte die Namen Vater, Sohn und Geist ohne allen Unterschied, und Tertullianus beschuldigte ihn deshalb ohne Weiteres des Patripassianismus in seinem Buch contra Praxeam. (Praxeas haeresin introduxit. Hic Deum Patrem omnipotentem Jesum Christum esse dixit, hunc crucifixum passumque contendit, mortuum, praeterea seipsum sibi sedere ad dextram suam, cum profana et sacrilega temeritate contendit.) Dieser, sagt er, hat eine Ketzerei eingeführt. Dieser sagt, Jesus Christus sey Gott der allmächtige Vater, behauptet, er sey gekreuzigt worden, habe gelitten, sey gestorben, sitze sich selbst zur Rechten, c. 1. Seine Anhänger wurden deshalb Monarchianer genannt, Vertheidiger der Einheit Gottes, welches also ein wirklich geschichtlicher Name ist, dagegen der Name der Unitarier, den Lange in seiner Schrift: Geschichte des unitarischen Lehrbegriffs, gebraucht, nur eine ihnen von ihm aufgedrungene, moderne Benennung ist. Gleicherweise leugneten auch Theodotus und Artemon, welche gegen Ende des 2. Jahrhunderts lebten, die Persönlichkeit des Sohnes Gottes und seine Erscheinung in dem Menschen Christus, Theodoret. fab. haereticae l. II. c. 4. Epiph. haer. 34. Eusebius sagt: beide hielten Christum für einen bloßen Menschen (ψιλὸν ἄνθρωπον),

hist. eccl. l. V. c. 28. Auch Noëtus, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu Smyrna lebte, bezog alle leidensvollen Zustände des Menschen Jesus Christus, als des Sohnes Gottes, auf den Vater, nach Epiphanius Haeres. 57, wo er jedoch unrichtig sagt: vor Noëtus sey noch Niemand auf diesen Wahn verfallen, da Praxeas schon früher diese Lehre zu Rom ausgebreitet hatte. Nach diesen kommt noch in Betracht Paulus, der Samosatener, Bischof von Antiochien. Er erneuerte im Wesentlichen die Lehre des Artemon und leugnete das Fürsichseyn oder eigene Subsistiren des Logos in Gott. Epiphanius stellet ihn mit Sabellius, Noët u. A. zusammen und sagt von ihm, er habe gelehrt: μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον. Haeres. 65. 1. Münscher behauptet, Sabellius habe gar nichts Eigenthümliches gehabt und nur die schon von Justinus M. in seinem Dial. c. Tryph. p. 280. bekämpfte Lehre zu der seinigen gemacht. Vor ihm hat schon Petavius, den er nicht nennt, diese Meinung von Sabellius gehabt. Es kommt aber auf das Prinzip an, und in dieser Hinsicht genügt, daß in der Kirchenlehre, wie sie zu Nicäa bestimmt wurde, Sabellius als Repräsentant dieser Lehre galt, als der alles Frühere, was in dieser Richtung liegt, in sich aufgenommen habe. Merkwürdig ist, daß die Lehre des Sabellius so wenig als die von Praxeas und Noëtus, oder Theodotus und Artemon, nirgends im 3. Jahrhundert von einer Kirchenversammlung verworfen oder die Urheber solcher Häresie aus der Kirchengemeinschaft gestoßen wurden. Dieß hat wohl zunächst darin seinen Grund, daß überhaupt die öffentlichen Erörterungen noch nicht begonnen und sich die dogmatischen Grundsätze der Kirche selbst noch wenig bestimmt hatten. Nur Paulus von Samosata wurde auf einer Synode zu Antiochien als Irrlehrer angeklagt und abgesetzt im Jahre 269, und den Beschluß ließ die weltliche Macht, nämlich der Kaiser Aurelianus, vollziehen, Euseb. H. E. l. VII. c. 27. ff. Inzwischen erhoben sich doch gegen Praxeas und Noëtus die Kir-

chenlehrer Tertullian und Hippolyt und gegen Sabellius der alexandrinische Bischof Dionysius. Allein da in der Widerlegungsschrift des letzteren selbst allerlei Mängel der Rechtgläubigkeit entdeckt wurden, so übernahm nachher Athanasius die Vertheidigung der wahren Lehre des Dionysius in einem eigenen Werk de Sententia Dionysii Opp. I. p. 551. Jene Verirrung des Dionysius war um so begreiflicher, da der Widerspruch gegen Sabellius leicht sich auch gegen das Wahre seiner Lehre richten und zur Behauptung eines Gegentheils gelangen konnte, welches der Kirchenlehre nicht minder unangemessen war.

Was nun andererseits diese, die Lehre der Kirche, betrifft, so war ihr, wie der speculativen Vernunft in ihr, um den Gedanken Gottes in seiner Reinheit und Wahrheit zu behaupten und fortzupflanzen, Alles daran gelegen, einerseits sowohl das Moment der Identität als das der Differenz, d. h. die Lehre von der substanziellen Wesenseinheit sowohl, als die vom hypostatischen Unterschiede in Gott, in allen ihren Erkenntnissen festzuhalten, und in sofern sind beide Bestimmungen wesentliche Momente der Wahrheit selbst, Bestimmungen des Begriffs an der vernünftigen oder kirchlichen Lehre selbst. Aber im Sabellianismus und Arianismus sind beide Momente abstract auseinandergefallen und so in die Unwahrheit umgeschlagen, und ihnen entgegengesetzt ist die Kirchenlehre darin, daß sie die Identität der Identität und Differenz in Gott behauptet. Man kann dieß als das Bemühen der speculativen Vernunft zu Anfang des 4. Jahrhunderts betrachten, das Abstracte in jenen beiden häretischen Gegensätzen aufzuheben, diese sich ausschließende, gegenseitige Negation zu negiren, die Negation jener Negation und hiermit die Wiederherstellung des reinen Glaubens zu seyn. Ob man dazu durch die Idee Gottes berechtigt, durch die innere Nothwendigkeit derselben bestimmt sich sah, oder ob man darin ganz willkührlich verfuhr und damit etwas auch dem Inhalt Neues, dem christlichen Glauben Fremdes unternahm, diesen

Glauben mit willkührlichen, ihm selbst fremden Bestimmungen überlud und so die Lehre von der Trinität nach diesen ihren Bestandtheilen erst machte und nicht blos vertheidigte gegen gefährliche Angriffe und arge Verfälschungen des wahren, christlichen Glaubens: das kann nur gefragt oder bezweifelt werden von einem Standpunkt, welcher sich im Voraus bereits für eine von jenen beiden falschen Lehren entschieden hat und meinet, der Sabellianismus entweder oder der Arianismus sey die in der Schrift gegründete und von jeher die Lehre der Kirche gewesen, überhaupt und an sich die wahre, der Idee Gottes entsprechende, oder von einem solchen, auf welchem jede Bestimmung der Wahrheit und Vernunft für überflüssig und gleichgültig gehalten wird, weshalb man sich billig auch alles Urtheils hierüber enthalten sollte. Hätte die christliche Kirche, zumal nachdem der öffentliche Streit darüber entbrannt war, sich aller Erklärung über das, was die Wahrheit sey in diesem Artikel, enthalten, so wäre eine solche Zurückhaltung der Erklärung auch eine Erklärung gewesen, nämlich, daß die christliche Kirche sich ohne Bedenken in eine sabellianische oder arianische verwandeln dürfe. Wer sich lebendig nur in die Zeit versetzt, in welcher diese Materie durchgefochten wurde, der wird auch einsehen, worauf es ankam, nämlich ob die christliche Kirche sich entschließen konnte, den sabellianischen oder arianischen Glauben anzunehmen und ob sie zu dem einen oder andern in der Idee des in Christo offenbaren Gottes, in der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung die nöthigenden, zwingenden Gründe entdecken konnte. Hätte sie dieses gekonnt, so wäre es unmöglich gewesen, daß eine andere Lehre, als eine von jenen beiden, zur öffentlichen Anerkennung gelangte: denn nur das war zu suchen und zu bestimmen, was an sich die Lehre der Kirche und der Vernunft sey.

Welches nun die rechtgläubige Gegenlehre war und worin sie bestand, geht schon aus dem Brief Alexanders an den Bischof von Constantinopel hervor, bei Theodoret H. E. l. I. c. 4. und

aus dem Brief an die katholischen Bischöfe bei Socrates H. E. l. I. c. 6. Dort deckt er den innern Widerspruch und das Ungereimte der arianischen Lehre auf, nach welcher Arius einerseits zugiebt, durch den Sohn sey alles geschaffen, und doch ihn, den Sohn, den Schöpfer, unter die geschaffenen Dinge rechnet; er sage, durch den Sohn sey alles, auch die Zeiten geschaffen, und lehre doch: es gab eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war. Ist Gott allezeit vollkommener Vater, heißt es dann, so ist auch der Sohn Gottes allezeit bei ihm gewesen und es giebt zwischen Vater und Sohn keine Zwischenzeit (*οὐ διάστημα*). In dem andern Brief aber sagt er: Nie ist der Vater ohne den Sohn gewesen, so wenig Gott, so wenig hat auch der Sohn einen Anfang genommen, sonst wäre Gott ohne Weisheit (*ἄλογος*) gewesen. Es ist mithin der Sohn gleich ewig mit dem Vater und dem Wesen des Vaters nicht ungleich, nur darin verschieden von demselben, daß er gezeugt ist und nicht ungezeugt, d. h. daß der Sohn nicht der Vater ist. Alle Menschen sind nur Kinder Gottes geworden mit der Zeit, hingegen der Logos ist auch der Natur nach der Gottheit des Vaters theilhaftig. Nur der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters, alle anderen Dinge sind aus Nichts geschaffen. — Am Bestimmtesten aber wurde die Lehre der Kirche ausgesprochen durch die öcumenische Synode zu Nicäa, welche im Jahre 325 daselbst gehalten ward und ein Glaubensbekenntniß entwarf, welches seitdem zum Grundsymbol der Kirche in dieser Lehre gedient hat. Es hatte Anfangs Eusebius von Cäsarea eine Formel entworfen, welche Freunden und Feinden sehr wohlgefiel und von Alexanders Parthei sowohl als der des Arius für richtig erkannt wurde. Allein einen terminus medius aufzustellen zwischen den beiderseitigen Lehren und um des äußern Friedens willen einen innern, unvereinbaren Widerspruch in der Lehre zu lassen, schien der christlichen Kirche unwürdig; also geschah die förmliche Verdammung der arianischen Lehre. Diese merkwürdige Glaubenserklärung lautet, wie folgt:

Wir glauben an Einen Gott, den Vater und Allbeherrscher (*παντοκράτορα*), Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an Einen Herrn Jesum Christ, den Sohn Gottes, den Eingeborenen, vom Vater gezeugt, d. i. aus dem Wesen des Vaters (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*), Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahren Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht gemacht, gleichen Wesens mit dem Vater (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*), durch den Alles gemacht ist, sowohl im Himmel, als auf Erden, der nur um uns Menschen willen und zu unserm Heil herabgekommen ist, Fleisch angenommen, Mensch geworden ist, gelitten, am dritten Tage wieder auferstanden und in den Himmel gegangen und wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Auch glauben wir an den heiligen Geist. Diejenigen aber, welche sagen: es war eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war (*ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν*) und ehe er gezeugt wurde, war er nicht (*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*), und er sey aus Nichts geworden oder aus anderer Substanz oder Wesenheit, der Sohn Gottes sey geschaffen (*κτιστόν*), oder wandelbar und veränderlich, verdammt die katholische und apostolische Kirche. — Das Symbolum, kritisch verglichen in seinen verschiedenen Exemplaren ist am nächsten zu finden bei Walch Biblioth. symbolica vetus. Lemgo. 1770. 8. p. 75. ff.; ursprünglich bei Theodoret H. E. l. I. c. 12.

3. Die dogmenhistorische Erläuterung. Zur Erläuterung dieser berühmten Glaubensacte, welche von allen christlichen Kirchen mit gleicher Ehrfurcht als der reinste Ausdruck der Wahrheit und Kirchenlehre vom Verhältniß des Sohnes zum Vater betrachtet wird, ist

I. die patristische Speculation und Terminologie zu erörtern. Die Lehre der Kirche war, daß Ein göttlich Wesen sey in drei Personen. Gleichwohl gebrauchen nicht nur die ältesten Väter *οὐσία* und *ὑπόστασις* gar oft ganz promiscue, sondern auch die nicänischen Väter scheinen das eine mit

dem andern als gleichbedeutend zu gebrauchen. Bei der Verdammung der Arianer sagen sie, alle die sollten es seyn, welche lehren, daß der Sohn aus einer andern Substanz oder Wesen (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ οὐσίας) sey, und die Anhänger der sabellianischen Lehre versäumten nicht, daraus für sich den nöthigen Vortheil zu ziehen, indem sie bemerkten, daß ja die Synode selbst ὑπόστασις und οὐσία als gleichbedeutend gebrauche. Sie fanden also darin ihre abstracte Identität des Wesens und der Person. Wenn man nun annimmt, daß diese Verdammung allein gegen die Arianer gerichtet war, so scheint es unnöthig, beide Ausdrücke zu gebrauchen, da jene niemals den Sohn von einer andern Person, als der des Vaters ableiteten. Hätte die Synode gegen die Valentinianer decretiren wollen, so wäre es treffend gewesen, so zu reden, da sie Jesum aus den Aionen entstehen ließen. Allein es scheint doch, als wenn die zusammengestellten Worte ὑπόστασις καὶ οὐσία, im Sinne der Synode keineswegs einerlei Bedeutung hatten, und daß sie eigentlich sagen wollte, sey es nun, daß sie den Sohn aus einer andern ὑπόστασις oder οὐσία ableiten, in welchem Falle sie freilich statt καὶ bestimmter und besser ἤ gesagt hätte. Genug, daß Basilius allerdings die Synode vertheidigen konnte gegen die, welche aus dieser Zusammenstellung, als seyen die beiden Wörter ἐκ παραλλήλου gebraucht, Vortheil ziehen wollten. Denn wenn beide einerlei Bedeutung gehabt hätten, würde wohl, sagt er, die Synode sie nicht beide gebraucht haben, ep. 78. Uebrigens ist es nur zu wahr, daß man dazumal noch sehr im Gebrauch der Worte ὑπόστασις und οὐσία schwankte und man, wiewohl im Begriff, doch nicht im Ausdruck Person und Wesen immer genau genug unterschied. Man nahm ὑπόστασις oft in dem allgemeinsten Sinne als Substanz, und so war ὑπόστασις mit οὐσία identisch. Allein richtiger und bestimmter wäre es doch gewesen, οὐσία als das Allgemeine, als das Seyn an sich, und ὑπόστασις als das Besondere, als das Seyn

für sich, also nicht als Substantia, sondern als Subsistentia zu nehmen. Die Synode zu Sardica, welche ausdrücklich den Arianismus verdammte, verwechselt offenbar beide Ausdrücke mit einander, indem sie die Arianer verdammt, weil sie lehren *διαφόρους εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας*, ap. Theod. Eccl. hist. l. II. c. 6. Denn diese hypostatische oder persönliche Differenz war allerdings Grundlehre der christlichen Rechtgläubigkeit. Allein wiewohl sich hier die Synode ungenau ausdrückt, sieht man doch wohl, was sie sagen will, nämlich verwerflich findet sie die, welche das gleiche Wesen der Gottheit nicht auf alle drei Personen beziehen, welche eine wesentliche Differenz in der hypostatischen statuiren, eine Trennung oder Absonderung der Personen in dieser Hinsicht, deshalb setzte sie ausdrücklich hinzu *καὶ εἶναι κεχωρισμένας*. Allein daß ihr *οὐσία* mit *ὑπόστασις* ganz gleich war, geht aus dem Folgenden deutlich hervor, wo sie ausdrücklich sagt: wir aber haben die Lehre empfangen und es ist katholische Glaubenslehre und Tradition, Vater, Sohn und Geist seyen eine Hypostase (*μίαν εἶναι ὑπόστασιν*), und sie setzt noch, ihrer Sache recht gewiß, hinzu: welche die Ketzer selbst *οὐσία* nennen. Allein gerade aus diesem Zusatz erhellet es deutlich, daß sie im Begriff unter *ὑπόστασις* hier sich nichts anders dachte, als *οὐσία*, wiewohl die Stelle selbst unleugbar ganz sabellianisch klingt. So auch lehrt ein römisches Concilium unter dem Bischof Damasus, Spiritum S. esse eiusdem hypostasis et usiae cum Patre ac Filio, Sozom. l. VI. c. 23. Ja selbst Athanasius identificirt beide Begriffe nicht selten mit einander, woraus man wohl schließen muß, daß es an sich wohl anging und geschehen konnte, wo man nicht gerade gegen Sabellianer oder Arianer zu streiten hatte. Denn rein dogmatisch genommen und unpolemisch war es ja allerdings ganz zulässig, in der Lehre von Gott das Wesen Gottes mit hineinzuziehen in die Personen, und umgekehrt die

Personen in das göttliche Wesen, da ja Gott als Wesen und Person nicht außer einander, sondern immer ebenso sehr persönlich, als Gott ist in allen Beziehungen seines Wesens. Nur in diesem Sinne konnte Athanasius sagen: *ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν*, wie auch Jeremias, fährt er fort, das Wesen (*ὕπαρξιν*) meint, indem er sagt: non audierunt vocem *ὑπάρξεως*. Denn Hypostasis und Usia sind eins mit Existenz, denn es ist und existirt, Ep. ad Africanos p. 719. So sagt er auch: Wenn Ein Prinzip ist und deshalb auch nur Ein Gott, so ist es auch Ein Wesen und Eine Hypostase, welche spricht: ich bin, der ich bin. Orat. contra Arian. p. 302. In dem Buch de Synodis lobt er den Basilius von Ankyra und die Semiarianer, daß sie gemeinschaftlich mit den nicänischen Vätern lehrten: der Sohn sey *ἐξ οὐσίας Πατρὸς καὶ μὴ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως*; denn hier führt er offenbar die Hypostase des Vaters an, um das Wesen Gottes, des Vaters zu bezeichnen. Auf ähnliche Weise drückt sich auch Epiphanius im Gebrauch des Wortes *ὑπόστασις* aus, wenn er sagt: *τὸ ὁμοούσιον μίας ὑποστάσεως ἐστι δηλωτικὸν*, in Ancorato n. 6. In der 69. Härese sagt er ferner: sie wissen nicht, daß *ὑπόστασις* und *οὐσία* einerlei ist in der Rede, *ἐν τῷ λόγῳ*, dieses kann aber auch heißen: im Logos sey eins die göttliche Person und das göttliche Wesen. So auch in der 74. Härese. Mehreremale bezieht Cyrillus von Jerusalem die Person, die Hypostase, auf das Wesen. Er nennet Gott unter andern *μονοειδὴς τὴν ὑπόστασιν*, dem Wesen nach eins, catech. 6. Auch Gregor von Nazianzus gebraucht das Wort *ὑπόστασις* zur Bezeichnung des allen drei Personen gemeinschaftlichen Wesens Gottes, in der 34. Oratio. Cyrillus von Alexandrien bedient sich nicht minder oft des Ausdrucks *ὑπόστασις* statt *φύσις* und *οὐσία*, z. B. wenn er die verdammt, welche nach der Union in Christo die Hypostase theilen, Anathematismus 3.

Wie darf man sich nun wundern, wenn aus so schwankendem Sprachgebrauch, der aus der platonischen Philosophie stammte, die bittersten Streitigkeiten entstanden und einer den andern oft nicht recht verstand? Soviel aber ist gewiß, daß, wie oft auch *ὑπόστασις* und *οὐσία* vermischt gebraucht wurde, viel öfter *ὑπόστασις* für *οὐσία* gesetzt wurde, als *οὐσία* für *ὑπόστασις*; dieß kam wohl daher, weil Niemand, auch keiner der Häretiker, an der Persönlichkeit des göttlichen Wesens, des Vaters zweifelte, hingegen manche an der des Sohnes und Geistes anstießen und die Rechtgläubigen also, wo von der zweiten und dritten Person in der Gottheit die Rede war, bestimmter sich auszudrücken genöthigt waren. Daher im Grunde nur wenige da, wo sie die Hypostasen und Eigenthümlichkeiten bezeichnen wollen, das Wort *οὐσία* gebrauchen. Am bestimmtesten und beständigsten ist der richtige Gebrauch dieser Bezeichnung bei Basilius M., den beiden Gregoren, von Nyssa und Nazianz, mehreren Kirchensammlungen, dergleichen z. B. das Synodalschreiben des zweiten öcumenischen Concils, des constantinopolit. an Damasus, wo ausdrücklich aus der kirchlichen und biblischen Taufformel geschlossen wird: das eine Wesen des Vaters, Sohnes und Geistes sey in drei vollkommenen Hypostasen oder Personen (*ὑποστάσεσιν ἢ προσώποις*), Ap. Theodoret. l. V. c. 9. Dieser Art Stellen, welche die eigentlich kirchliche Redensart enthalten, ließen sich viele anführen, und diese Bestimmtheit des Sprachgebrauchs bildete sich immer mehr aus zwischen der ersten und zweiten öcumenischen Synode. Denn obgleich die Synode zu Nicäa in ihrer Formel eigentlich diesen Punkt gar nicht so bestimmt ausgesprochen hatte, daß nämlich das eine göttliche Wesen sey in drei Personen, sondern ihre nächste Aufgabe nur war, das Verhältniß des Sohnes zum Vater auf die unzweideutigste und entschiedenste Weise zu declariren, so lag jene Formel doch ganz im Sinn der Synode und findet sich bei allen den Vätern wieder, welche auf jener Synode waren. Von da an setzte sich der

Sprachgebrauch fest, nach welchem, wie es der Begriff beider mit sich bringt, οὐσία etwas Allgemeines und Unbestimmtes, ὑπόστασις hingegen das Besondere und Bestimmte, wie jenes das Gemeinschaftliche, so dieses das Eigenthümliche bezeichnete.

Auf eine ähnliche Weise ging es auch mit dem Gebrauch der Wörter φύσις und ὕπαρξις. Jenes Ausdrucks bedienten sich manche Kirchenväter ganz unbedenklich für οὐσία. So Athanasius: ὅτι μία φύσις ἡ τριάς, und deswegen, fügt er hinzu, lehre die Synode Ein Wesen, de Incarn. sub fin.; und Basilius M. sagt: es gebe keinen Namen, der die ganze Natur Gottes genugsam erhöbe, contra Eunom. p. 18. So schreibt auch dessen Bruder, Gregor von Nyssa, der Gottheit solche φύσις zu, ἄκτιστον φύσιν z. B., increatam naturam, θείαν φύσιν etc. Allein desselbigen Worts bedienen sich nun auch Andere oft zur Bezeichnung der ὑπόστασις, wie der alexandrinische Bischof Alexander in seinem Brief an Alexander von Constantinopel, nicht weniger Cyrillus von Alexandrien im 3. Buch contra Nestorium. Dieß kam daher, weil man im Streit über die beiden Naturen in der einen Person Christi von Seiten der rechtgläubigen Kirche stets lehrte, daß nur die eine, nämlich die göttliche Natur, Hypostase sey und die menschliche nicht an und für sich, sondern es erst wurde durch die Aufnahme in die göttliche. Da konnte man also Hypostasis ganz füglich mit der göttlichen Natur identificiren. Am unbeständigsten war der Begriff der Person, den man durch ὑπόστασις, auch ὕπαρξις, auch πρόσωπον bezeichnete. Die Vorstellung von diesem letzten, dessen auch die Sabellianer sich gern statt ὑπόστασις bedienten, ist die des Characters, und konnten sie diesem gemäß sagen, daß der eine und nämliche Gott bald in dem Character des Vaters, bald in dem des Sohnes, bald in dem des Geistes sich darstelle oder handle. So stellt auch Basilius der Sabellianer Lehre sehr bestimmt dar, ep. 349. und 391. Er markirte zuerst die reine Lehre am meisten im Gegensatz gegen die sabellianische, und zeigte

auch für die Rechtgläubigen die übelen Folgen des vermischten Gebrauchs von οὐσία und ὑπόστασις. Wer diese beide für einerlei hält, sagt er, wird gezwungen anzunehmen, nur die Charactere seyen verschieden (πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα) und eben darin, daß sie sich scheuen, drei Hypostasen zu bekennen, fallen sie in die sabellianische Gottlosigkeit, l. c. Denn allerdings, das war das Eigenthümliche der sabellianischen Lehre, daß sie τρία πρόσωπα annahm, aber zugleich ἀνυπόστατα, d. h. die nicht distinct existirten, sondern nur Bezeichnung und Charactere des göttlichen Wesens wären. Dagegen nahm man aber in der katholischen Kirche an, τρία ἐν ὑποστάσει πρόσωπα oder ἐνυπόστατα, um anzuzeigen, daß jenes characteristische Seyn auch ein eigenthümlich hypostatisches sey. Wenn der griechische Ausdruck οὐσία dem lateinischen substantia, der Ausdruck ὑπόστασις dem lateinischen existentia entspricht, so ist das griechische Wort ὕπαρξις das, was die Lateiner subsistentia nennen, oder das an und für sich Seyn, wiewohl auch beide oft bei den Griechen sowohl als den Lateinern vermischt gebraucht werden. Den Unterschied beider kann man nicht bestimmter ausdrücken, als so, daß man mit ὑπόστασις die Persönlichkeit, durch ὕπαρξις aber die Individualität bezeichnet oder die Beleibtheit, entweder überhaupt oder auch die der Persönlichkeit, bezeichnet, daher die Person des Sohnes auch als individuell bezeichnet werden kann, sofern sie in Christo der menschlichen Natur theilhaftig ist. Unter den lateinischen Kirchenvätern waren manche, welche sich sträubten gegen das Wort natura von Gott gebraucht, weil es von nasci herkomme, wie das griechische Wort φύσις von φύεσθαι. So schon Lactantius: Nolo naturam dicere, quia Deus noster nunquam creditur natus, de Ira c. 15. Den Arianern war dieses willkommen, weil sie nun mit um so mehr Schein sagen konnten, der Sohn sey nicht eiusdem naturae mit dem Vater. Diese aber widerlegt Augustinus sehr treffend, indem er dem Ausdruck natura, von Gott gebraucht, die

Bedeutung von substantia giebt. Sed forte quia natus non est, ideo eum non vultis esse naturam. Putatis enim, quod a nascendo natura dicta sit. Scitote ergo, quod unaquaeque res esse dicitur per substantiam, hoc esse utique per naturam. Certe si non putatis esse dicendum: eiusdem Filium, cuius Pater est, esse naturae, dicite: cuius Pater est substantiae, et ob caussam, quae inter nos agitur, sufficit nobis; contra Maximinum l. III. c. 15.

1) Die Homousie und deren Ursprung. In dieses Wort hatte man den ganzen Ausdruck der rechtgläubigen Lehre gelegt. Wenn man hiermit allerdings über die Sprache der Schrift hinausging, in welcher dieser Ausdruck nicht vorkommt, so hat er andererseits seine vollkommen genügende Rechtfertigung in dem speculativen Bedürfniß des Begriffs, der an sich der Schrift nicht fremd, nur den wesentlichen Inhalt derselben in einer theologisch dogmatischen Bestimmung und Formel auszusprechen hatte, wobei es nur darauf ankam, daß die Formel oder der Ausdruck zur Bezeichnung des wesentlichen Inhalts der Schrift dem Begriff angemessen war. Der Ausdruck selbst nun ist allerdings keineswegs erst zu Nicäa erfunden, sondern bereits vor der Synode daselbst von Dionysius von Alexandrien in seinem Schreiben an Dionysius von Rom gebraucht, ja ursprünglich von einem Ketzer, von Paulus von Samosata, erfunden worden. Oft hat man dieses der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie einen Ausdruck häretischen Ursprungs und von ihr selbst im Sinne des Häretikers verworfen, nachmals zum Schiboleth der kirchlichen Rechtgläubigkeit erhoben hat. Denn es ist gewiß genug, daß sogar die Synode zu Antiochien vom Jahre 269, auf der mehr als siebzig Bischöfe versammelt waren, diesen von Paulus gebrauchten Ausdruck förmlich verwarfen, und wie Athanasius und Hilarius berichten, bestimmten, der Sohn sey nicht *ὁμοούσιος* dem Vater, Ath. de Synodis sub fin. §. 43. So blos angesehen hat es einen starken Schein und wirft kein son-

derlich erfreuliches Licht auf die Beständigkeit im wahren Glauben, deren sich doch die Kirche rühmet. Allein es ist keineswegs so arg mit der Verwerfung jenes Begriffs und Ausdrucks, als es gewöhnlich pflegt vorgestellt zu werden, sondern die katholische Kirche that es nur in dem ganz besondern Sinne, welchen Paulus von Samosata damit verband. Man wird doch wohl Niemand überreden wollen, Paulus habe an eine wahre Homousie des Vaters und Sohnes geglaubt, er, der ja behauptete, der Sohn sey gar nicht ἐνυπόστατος, bevor er von der Jungfrau geboren worden, er, der die völlige, abstracte Identität Gottes, als Vater und Sohn, behauptete; also hatte die Synode zu Antiochien die Homousie im Sinne der Synode zu Nicäa gewiß nicht an ihm zu verwerfen oder wirklich verworfen. Sondern, indem er gegen seine Gegner argumentirt, sagt Paulus unter anderen, gesetzt, die Meinung seiner Gegner wäre richtig, die Substanz des Sohnes habe eine besondere Subsistenz, so würde ja daraus folgen, daß Vater und Sohn ὁμοούσιοι wären, das heißt, eine Substanz vorhergegangen seyn müßte, die nachmals getheilt worden in Vater und Sohn, und er bediente sich, um seine Meinung recht genau zu bestimmen, noch des Vergleichs dazu: wie zwei Goldstücke, aus derselben Masse von Gold gebildet ὁμοούσιοι sind, weil sie aus einer bereits vor ihnen existirenden Masse und nur ausgeprägt und in zwei getheilt wurden. Dieß ist der Sinn, in welchem sie an Paulus den Gebrauch des Worts ὁμοούσιος verwarfen; sie verdammten ihn nicht deswegen, daß er überhaupt sich desselben bedient, sie verwarfen überhaupt nicht das Wort an sich, sondern in dem Sinn, den Paulus davon aufgestellt, in dem Gebrauch, den er davon gemacht hatte, zur Bezeichnung einer ganz nur abstracten Identität und einer eben solchen Getheiltheit. Deswegen konnte am Ende seines Buches de Synodis Hilarius sagen: auf eine schlechte Weise hat Paulus von Samosata sich zur Homousie bekannt, aber leugnen die Arianer sie auf eine bessere? Wie

man hierauf zu Nicäa auf dieses Wort gekommen, beschreibt uns Athanasius sehr genau in seinem Buch de Decretis Synodi p. 415. Man hatte zuerst sich vorgenommen, in der antiarianischen Glaubensformel blos zu sagen: Gott aus Gott, der Eingeborene vom Vater und dergleichen. Als aber Eusebius von Nicomedien seinen Anhang erinnerte, sie brauchten sich nicht zu scheuen, dieß gleichfalls zu bekennen, weil ja auch alle geschaffenen Dinge von Gott sind, so hätten die Väter sich zu dem Bestimmteren vereinigt: ex substantia Patris. Doch da auch mit diesen und andern Zusätzen, z. B. der Sohn sey die Macht, das Bild des Vaters, ihm in allen Dingen ähnlich und unveränderlich, die Arianer noch nichts gegen die Formel gehabt hätten und sich nicht geweigert, sie zu unterschreiben, so hätte man endlich mit dem Wort *ὁμοούσιος* das Schwerdt aus der Scheide gezogen, um der verhaßten Häresie damit den Kopf abzuhauen, wie Ambrosius sich ausdrückt, de Fide c. 7. Durch diesen einzigen Begriff und Ausdruck, den übrigens auch Alexander schon in seinen Briefen gebraucht und empfohlen hatte, für welchen Athanasius nun bis zum Ende seines Lebens kämpfte, dem er die Ruhe und den Frieden seines ganzen Lebens opferte, und um dessentwillen er sich fünfmal von seinem Patriarchensitze verjagen ließ, errang sich die rechtgläubige Kirche ihre bestimmte und sichere Stelle über die beiden entgegengesetzten Irrlehren des Sabellius und Arius. Denn dieses hatten die Arianer am meisten daran auszusetzen, daß durch denselben des Sabellius und Paulus von Samosata gottlose Lehren sanctionirt worden wären, die Meinung, daß Gott *μονοπρόσωπον* sey und Eine Hypostase; sie beschuldigten die Kirche, es sey dadurch die Differenz der Person so gut wie ganz aufgehoben. Die Sabellianer aber sahen recht gut, wie am wenigsten ihre Meinung von der Einheit und Persönlichkeit Gottes durch das *ὁμοούσιος* begünstigt sey. Denn wenn es einerseits gegen die Arianer die Identität des Wesens Gottes aussprach in Vater und Sohn, so be-

zeichnete es andererseits die Meinung des Sabellius und Paulus von Samosata von einer unpersönlichen Identität als gänzlich falsch; denn nichts kann sich selber gleich oder consubstantiell seyn, sondern nur eins dem andern. Wo daher, wie in Marcellus von Ankyra, sich des Sabellius Lehre erneuern wollte, indem er dem ὁμοούσιος die Bestimmung gab zur Aufhebung der persönlichen Differenz, da erinnerte man nicht nur an diesen Inhalt der Homousie, sondern auch an die übrigen Bestimmungen und Ausdrücke in dem Symbol: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, Basil. ep. 78. Denn daraus ging deutlich hervor, ein anderer sey der Gezeugte und der Zeugende. Wenn also die Arianer erklärten, sie könnten aus Haß gegen Sabellius Lehre das Wort ὁμοούσιος nicht leiden, so erklärte ihnen Ambrosius ganz richtig: Frustra verbum illud propter Sabellianos declinare se dicunt, et in eo suam imperitiam produnt. Ὁμοούσιον enim aliud alii, non ipsum est sibi. Dieß ist das schon oben Erwähnte, consubstanziell kann sich nichts selber seyn, sondern nur eins dem andern, ist es aber sich selber gleich, so kehrt es aus seiner Zweiheit ebenso sehr auch zur Einheit zurück. Es wird somit dadurch die Einheit im Unterschiede bezeichnet. Recte ergo ὁμοούσ. Patri Fil. dicimus, quia verbo eo et personarum distinctio et naturae unitas significatur. Uebrigens wäre das Alles, was die rechtgläubige Kirche von der Kraft dieses Worts rühmt, daß es auf gleiche Weise geeignet sey, der sabellianischen und arianischen Lehre einen Damm entgegenzusetzen und sie zu zerstören, nicht richtig, sobald man die Idee von Gott, das Bewußtseyn dabei nicht hätte, daß hier von innern und wesentlichen Verhältnissen Gottes die Rede sey. Denn an und für sich wird das Wort auch von Dingen gebraucht, welche der Zahl nach verschieden in die gemeinschaftliche Einheit oder Vereinigung eingehen, von einer Substanz, die in verschiedenen Individuen dieselbige bleibt, wie denn auch dieses Wort in dieser seiner ursprünglichen Bedeutung ganz richtig

von der Synode zu Chalcedon in ihrem Glaubensbekenntniß gebraucht wird, um die Consubstanzialität Christi mit unserer Menschennatur zu bezeichnen: denn dort bekennen die Väter ihr *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.* Allein das war es auch, was die Synode zu Nicäa immer wollte und wofür Athanasius immer stritt, daß man diesen Begriff der Homousie stets nur fassen solle auf dem Grunde der wahren Idee von Gott, und daß sie durch diese gefordert würde, so daß ohne sie auch diese Idee gänzlich zerstört würde. Sie lehrten, daß so nur die Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu denken sey, wie sie das Wesen Gottes selbst nothwendig macht oder mit ihr zu vereinigen ist, nicht etwa so, als ob ein Theil der göttlichen Substanz sich von dieser losgerissen, sondern daß die ganze und volle Substanz in ihr sich mittheilte und der Sohn als wahrer Gott aus dem wahren Gott als Vater sein ewiges Daseyn habe. Die Einwürfe der Arianer beruheten größtentheils auf dem Wahn, als ob diese Lehre Emanatismus sey und gelehrt würde, ein Theil des göttlichen Wesens hätte sich von demselben getrennt. Andererseits hielt die nicänische Synode durch dieses Wort, da es auf Gott bezogen wird und von seinem Wesen spricht, die Pluralität der Person in dem einen göttlichen Wesen fest, indem es die Union oder Singularität völlig ausschließt und die Unität behauptet, weil was gleichen Wesens ist in Gott, nicht kann von einander gesondert werden und doch keine *μονότης* ist, so daß es für sich und außer Gott bestehend betrachtet werden könnte. Es ist hier noch auf das Verhältniß der häretischen Lehre zur nicänischen Homousie zu achten. Die eigenthümliche Kraft des rechtgläubigen *ὁμοούσιον* erhellet am stärksten, wenn man ihm das häretische *συνούσιον* gegenüberstellt, welches die Kirche als Bezeichnung der sabellianischen Confusion ansah und verwarf, Epiph. in Ancorato No. 6. Vater und Sohn sind beisammen, haben eine simultane Existenz, aber nicht innere Einheit. In

dieser Vorstellung schlug das Sabellianische unmittelbar in das Arianische um, nur der Vater ist Gott, der Sohn ist außer ihm, ist ein Mensch. Der kirchliche Ausdruck hingegen besagte, daß die Zeugung des Sohnes vom Vater nicht als außer dem Wesen des Vaters vorgehend zu denken sey, wie die lehrten, welche nur dem Schein und dem Namen nach ihn als Sohn Gottes bekannten und nicht der That und Wahrheit nach. Ebenso und noch weit mehr verwerflich erschien das Wort *ταὐτοούσιος*, welches eigentlich erst der volle Ausdruck der sabellianischen, ganz abstracten Identität war, welche alle persönliche oder hypostatische Differenz leugnete: denn dieser Ausdruck war sehr willkommen zum Ausdruck der Meinung: Sohn sey nur ein anderer Name für Vater und umgekehrt. Andererseits gab es auch unter den Arianern noch mancherlei Unterschiede, und ihr Verhältniß zur nicänischen Homousie ist auch noch näher zu bestimmen.

1) Die halben Arianer bestanden statt der Homousie auf der Homoiusie; aber in dem Bekenntniß von dieser war man sich nicht in allen arianischen Partheien gleich. In allen Bedeutungen dieses Ausdrucks konnte man arianischer Seits damit nichts anderes als die Gleichheit des Wesens vermeiden wollen, und so verfiel man auf die Lehre von der Aehnlichkeit, man behauptete, der Sohn sey dem Vater *ὁμοῖος*. Hierbei lag die Vorstellung von einer wesentlichen Differenz zum Grunde und war nach dieser Lehre der Sohn durchaus an und für sich nichts anderes als ein Geschöpf, wiewohl ein solches, welches dem Begriff des Künstlers oder Schöpfers nur aufs Vollkommenste entspricht. Aus dieser Lehre einer ursprünglichen und natürlichen Verschiedenheit kommen auch die halben Arianer nicht heraus, welche sich der nicänischen Vorstellung sonst allerdings um ein Bedeutendes näherten, indem sie sagten, der Sohn sey dem Vater ähnlich (*ὁμοιούσιος*), selbst dem Wesen nach und ohne allen Unterschied, welches sie gemeiniglich durch den Zusatz *ἀπα-*

ραλλάκτως bezeichneten. An der Spitze dieser Semiarianer stand Basilius, Bischof von Ankyra, wo er sich auch mit seinen Gleichgesinnten vereinigte zu einem Concilium, und jenes halbkatholische und halbarianische Glaubensbekenntniß machte, welches Epiphanius in der 73. Häresie beschreibt, und die Lehre des Aëtius und Eunomius förmlich verdammt. Darin nun wird ausdrücklich gelehrt: der Sohn sey dem Vater in Allem ähnlich, auch in Ansehung des Wesens (*οὐσία*). Ein Gleiches geschah von ihm auf einer der Synoden zu Sirmium, unter dem Kaiser Constans, Epiph. haer. 73. Wenn also die Homoiusie nur eine Aehnlichkeit des Sohnes in Ansehung der Lehre, des Willens und der Tugend bezeichnen sollte, so lehrte Basilius noch dazu, daß sie sich auch auf das Wesen erstrecke, der Sohn dem Vater ähnlich sey *κατὰ πάντα οὐ μόνον κατὰ βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ ὕπαρξιν.* Selbst wo die Semiarianer im Gedränge sich zur Annahme des *ὁμοούσιος* verstanden, deuteten sie es in dem Sinne des *ὁμοιούσιος*, und hieraus entsprangen die unglaublichsten Verwirrungen. Diese Auslegung gab dem *ὁμοούσιος* noch auf der Synode von Nicäa der Bischof Eusebius von Caesarea, worüber er alsobald in den Verdacht eines heimlichen Arianers kam, Socrates h. e. l. I. c. 9.; und auf sein Anrathen geschah es auch nachmals, daß der Kaiser Constantius selbst sich endlich für das *ὁμοιούσιος* entschied und das *ὁμοούσιος* fahren ließ, Socr. l. IV. c. 18. Man wollte hierdurch zugleich der strengen Homousie ausweichen, welche alle Creatürlichkeit des Sohnes Gottes, nach Art aller übrigen Geschöpfe, ausschloß, und doch auch andererseits diese Creatürlichkeit festhalten und nur nicht dieselbe von ihm wie von allen anderen Geschöpfen behaupten, sondern eigentlich sagen, der Sohn Gottes sey auf solche Weise Creatur wie keine andere, nämlich im Wesentlichen ähnlich dem Vater. Der katholischen Kirche und ihren eifrigsten Verfechtern entging dieser Winkelzug nicht und sie deckten ihn auch vollständig auf; denn

ist der Sohn nicht eiusdem substantiae mit dem Vater, sondern nur similis, so ist und bleibt der Unterschied zwischen ihm und dem Vater, wie der zwischen Gott und der Welt oder dem Menschen, der auch ein Bild Gottes heißt und nach der Aehnlichkeit (ad similitudinem Dei) Gottes geschaffen und hierdurch Gott ähnlich ist. Auch der Hund ist dem Wolfe ähnlich, das Zinn dem Silber und Erz dem Golde. Dennoch wird Niemand sagen, daß beide gleichen Wesens seyen. Daher, sagte Athanasius oder der Verfasser der Confutatio hypocrisis Meletii, daher ist der Sohn nicht ähnlich der Gottheit, weil er selber Gott, sondern eins und dasselbe mit ihm (*ἓν καὶ ταὐτό*). Die Aehnlichkeit, sagte Athanasius, ist nur eine Qualität, welche hinzukommt zur Substanz, und wird bei aller Aehnlichkeit der Substanzen doch die Verschiedenheit von diesen vorausgesetzt; das *ὁμοῖον*, ähnlich, wird überhaupt nicht gebraucht von Substanzen, *ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσίων οὐχ ὁμοιότης ἀλλὰ ταὐτότης ἂν λέγεται*, bei Substanzen findet nur Identität statt. So wird ein Mensch dem andern, wesentlich zwar einer und derselbe, doch ähnlich genannt, in Ansehung der Figur und sonstiger Eigenschaft. Quod enim ad substantiam attinet, *ὁμοφυεῖς* i. e. eiusdem naturae sunt. Und so wird ein Hund dem Menschen keineswegs ähnlich genannt, sondern von Natur verschieden von ihm, de Syn. p. 714. Es mußte also bei jeder angenommenen Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn stets zugleich angenommen werden, daß sie beide wesentlich doch verschieden oder zwei verschiedene Wesen seyen. Und dieses ist auch vollkommen richtig, so lange man sich irgend noch logisch verständigen und der Sprache richtig bedienen will. Das Nämliche lehrt auch Basilius in der 141. Epistel und Ambrosius in libro de Divinit. filii c. 2. Hingegen im Sinne des nicänischen *ὁμοούσιος* bedienen sich auch die rechtgläubigen Lehrer nicht selten des Ausdrucks, der Sohn sey dem Vater in Allen ähnlich, sie beziehen es nämlich immer zugleich auf das Wesen. So

Athanasius selbst gar oft, und muß man sich dadurch nur nicht irre machen lassen. Denn an und für sich erlaubt diese Formel allerdings eine richtige Deutung, und wenn man sie orthodoxer Seits oft bestritt, so geschah es nur, wenn sie zum Unterscheidungszeichen und Gegensatz gegen das ὁμοούσιος dienen sollte. Man muß daher sehr auf den Sinn achten, in welchem diese Formel genommen wird von denen, welche den Semiarianern Beifall geben. Die katholischen Lehrer bedienten sich dieses Ausdrucks besonders darum gern, weil man dem ὁμοούσιος allein leicht den sabellianischen Sinn geben konnte, und sie sagten daher oft, der Sohn sey dem Vater nicht blos ὁμοούσιος, sondern auch ὁμοιούσιος, um dadurch desto sicherer die Differenz der Person anzudeuten. Auf dem Grunde der Identität des Wesens die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater anzunehmen, war also ganz ohne Gefahr und richtig. Ja, man kann sagen, vollständiger und bestimmter war die Formel, nicht nur gleich, sondern auch ähnlich, weil sie nach beiden Seiten hin, der arianischen und sabellianischen, zugleich die richtige Lehre aussprach. Aus diesem Umstande vorzüglich muß man sich die Gelindigkeit erklären, welche Athanasius selbst gegen die semiarianische Formel des Basilius von Ankyra bewies, und womit er sogar kein Bedenken trug, die Semiarianer Brüder zu nennen. Er glaubte, daß sie in der Sache nicht unrichtig dächten und nur gegen das Wort ὁμοούσιος ein besonderes Vorurtheil und einen unüberwindlichen Widerwillen hätten. Andererseits ist dieses auch ein Beweis, wie liberal selbst Athanasius, der sonst die Arianer mit allen möglichen Waffen bekämpfte, gegen jeden war, der nur in der Gesinnung und im Willen es mit der rechtgläubigen Lehre hielt, mochte er übrigens sich noch so unbequem und unvollkommen ausdrücken. Petavius zwar will den Basilius von Ankyra als heimlichen Arianer verdammen und gründet seine Anklage besonders darauf, daß er sich das ὁμοούσιος nicht wollte gefallen lassen und es sogar auf der

Synode zu Seleucien förmlich verwarf, de theol. dogmat. T. II. p. 46. Allein dieß ist eine Anklage, welcher selbst Athanasius und Hilarius nicht beistimmen, obschon sie wußten, was in jenem Glaubensbekenntniß der Synode von Seleucien stand. Athanasius selbst entwickelt die Sache sehr genau in seinem Buch de Synodis p. 41. Er wirft den Semiarianern nicht vor, daß sie das Wesen des Sohnes numerisch verschieden dächten von dem Wesen des Vaters, sondern nur, daß ihr ὁμοιούσιος nicht genugsam das ausdrückte, was sie doch selber wollten, weil ähnlich genannt würde auch was nicht derselbigen Art und Natur ist, und die Mittheilung desselbigen Wesens vom Vater an den Sohn durch jenen Ausdruck nicht deutlich und bestimmt genug bezeichnet würde. Er erklärt daselbst, er streite mit ihnen nicht als Ariomaniten, sondern als mit Brüdern und sagt: indem sie bekannten, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, nicht aus einer andern Substanz, nicht eine Creatur oder Werk, sondern die Vernunft und Weisheit, eins mit dem Vater von Ewigkeit, so sind sie gar nicht weit davon, die Consubstanzialität und das sie bezeichnende ὁμοούσιος zuzulassen. Ein solcher ist Basilius von Ankyra, setzt er hinzu, der über den Glauben oder dem Glauben gemäß geschrieben hat. Denn wenn der Sohn genannt wird ähnlich dem Vater, der Substanz nach, so bedeutet das freilich nicht ganz soviel als ἐκ τῆς οὐσίας, und um so mehr, da, wie sie doch sagen, es bedeutet, der Sohn sey wahrer Sohn des Vaters. Da sie aber, setzt er hernach hinzu, doch sagen, er sey aus der Substanz und der Substanz ähnlich, was bedeutet das anders, als er sey consubstanziell? Denn gleichwie, wer nur sagt, der Substanz ähnlich, nicht gänzlich anzeigt, er lehre, der Sohn sey aus der Substanz, so umfasset hingegen, wer die Consubstanzialität behauptet, beides, sowohl der Substanz ähnlich als aus der Substanz. Aus diesem gelinden Urtheile ist begreiflich, wie auch Hilarius, diese große Zierde und Säule der gallicanischen Kirche jener Zeit, gar nicht so unvortheil-

theilhaft von den Semiarianern denken konnte und in seinem Buche de Synodis selbst die ἔκθεσιν πίστεως, auf der Synode zu Ankyra von Basilius verfertigt, lobte und genauer bestimmt und vertheidigt verbreitete, wiewohl in ihr das Wort Homousie ausgelassen und absichtlich vermieden war. Aus diesem Stande und Verhältniß der semiarianischen Lehre zur nicänischen ist aber auch begreiflich, wie man selbst Männer, wie den Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Jerusalem unter den Bekennern derselben schon kannte, ohne sie deshalb gleich von der katholischen Kirchengemeinschaft auszuschließen oder ihre Rechtgläubigkeit verdächtig zn machen. Von diesem Verdacht sucht schon Socrates den Eusebius zu befreien, und es ist wohl aus dem Bisherigen schon klar, wie er der Lehre des Basilius von Ankyra zugethan, ebenso gut für einen Arianer als für einen Rechtgläubigen, wenigstens für einen der halb jener, halb dieser angehörte, konnte angesehen werden, je nachdem man seinen Lehren eine günstigere oder ungünstigere Deutung gab. Dieses, ob die Anklage des heimlichen Arianismus bei jenen Männern gegründet sey oder nicht, geschichtlich zu untersuchen, gehört nicht hierher. Nach Athanasius wählte man zu Nicäa den Ausdruck ὁμοούσιος, um zu zeigen, daß der Sohn Gottes dem Vater nicht blos überhaupt ähnlich sey, welches auch von Geschöpfen prädicirt werden könne, sondern daß er in der Aehnlichkeit selbst mit ihm identisch, ihm vollkommen gleich sey, nicht also blos wie die Geschöpfe eine veränderliche, durch Nachahmung erworbene Aehnlichkeit mit dem Vater habe, de decr. Syn. Nic. p. 269. Die rechtgläubigen Lehrer suchten eben wegen dieser innern Congruenz der richtig gebrauchten Ausdrücke, gleichen Wesens und ähnlich, die Semiarianer von ihren Vorurtheilen gegen die erstere Formel zurückzubringen. Nam si per omnia similem diceretis, sagt Augustinus, consequenter intelligeremini, quod eo diceretis etiam unius eiusdemque esse naturae seu substantiae, contra Maximin. c. 15; u. ib. Quo-

modo autem Filium Patri similem dicitis, cui Patris substantiam dare non vultis? Nonne similis homini est pictura vel statua et tamen Filius dici non potest, quia diversa substantia est? Homo nempe ad Dei similitudinem factus est, tamen quia non est unius eiusdemque substantiae, non est verus Filius. Si ergo vultis Dei Filium verum confiteri, prius illum ac praecipue dicite unius eiusdemque substantiae, ut tanquam verum Filium et Dei Filium per omnia similem Patri esse dicatis. Nam quem substantiam putatis habere diversam, plus eum dissimilem, quam similem dicitis et omnino verum Filium denegatis. l. c. Da der Sohn Gottes in der Schrift selbst das Bild Gottes genannt wird, so weigerte man sich um so weniger, ihn gottähnlich zu nennen. Sed eam solum similitudinem dignam Patre intelligimus, quae veri Dei sit ad verum Deum, wie die Synode zu Paris erklärt, die zu Hilarius Zeit gehalten wurde, Conc. Gallica T. I. p. 17. Man muß überhaupt bei dem Gebrauch und der Verwerfung solcher und anderer Worte bei den Kirchenvätern immer genau zugleich auf die Gegner und den Gegensatz sehen, womit sie es zu thun hatten. Da das Wesentliche der sabellianischen und arianischen Lehre in der kirchlichen aufgehoben, d. h. nicht untergegangen, sondern erhalten, aber in dieser Einheit zugleich aus dem Widerspruche herausgehoben war, so bediente man sich auch oft des Ausdrucks *ταὐτούσιον*, um die Identität des Wesens in allen drei Personen anzuzeigen, nicht so hingegen, ja man vermied und verwarf das Wort, wo man mit Sabellianern zu streiten hatte, weil diese damit stets ihren falschen Sinn verbanden. Das Wort *ταὐτότης* nämlich ist zweideutig, es kann sowohl die abstracte Identität als die vermittelte bezeichnen. Nur diese lehrte die katholische Kirche, jene der Sabellianismus. Gegen die semiarianische Seite hin sagte Basilius M., es sey in der Gottheit und dem Verhältniß des Sohnes zum Vater

dem Wesen nach von keiner Aehnlichkeit die Rede, sondern von der Identität (*ταὐτότητα*), ep. 141. So sagt auch Gregor von Nazianzus: in Gott sey vielmehr *ταὐτό*, als *ἀφομοίωμα*, magis idem, quam simile, Or. 37. Hingegen nach der sabellianischen Seite hin erklärt Epiphanius das *ταὐτοούσιον* für unzulässig, haer. 76. Gegen Paulus von Samosata insbesondere sagt er: *οὐ δύναται λόγος δὲ εἶναι ἑτεροούσιος τῷ γεγεννηκότι, οὐδε ταὐτούσιος, ἀλλ' ὁμοούσιος.* Aber ebendaselbst fügt er doch auch hinzu, um den Sinn zu erläutern, in welchem er die Tautousie verwirft: Wir sagen nicht, er sey nicht einer und derselbe mit dem Vater dem Wesen nach, est enim idem divinitate et essentia Filius Patri collatus, non vero alienus Patri, neque ab alia hypostasi, sed quam verissime Filius Patris et essentia et hypostasi et veritate, §. 8. Auch in dieser Rücksicht muß man bekennen, war der Begriff der Wesensgleichheit zu der speculativen Erörterung sowohl als zur Widerlegung der Angriffe unumgänglich und unentbehrlich, und das Wort *ὁμοούσιος* sehr glücklich gewählt, weil es in der Mitte, oder vielmehr über den beiden strengen Gegensätzen der Tautousie und der Homoiusie stand, die fehlerhaften Beziehungen der ersten auf die Personen und der andern auf das Wesen vermied und ausschloß, und doch zugleich den richtigen Sinn von beiden in sich einschloß und die zulässige Anwendung beider. Nur im Geiste der Homousie konnte man sich der Gedanken und Worte Tautousie und Homoiusie richtig bedienen, und war demnach jener kirchliche Ausdruck das richtige Maaß oder die Richtschnur für beide. Die äußerste Spitze des Arianismus tritt

2) in der Lehre hervor, welche sich zur Heterousie des Sohnes vom Vater bekannte und den vollkommensten Gegensatz bildete gegen die nicänische Homousie. Diese Lehre war die rechtgläubige, nothwendige Folgerung aus der Negation der Homousie, und war die des Aëtius und Eunomius. Da beide

leugneten, wie Arius selbst, daß der Sohn dem Vater nach dem Wesen und in allen Stücken ähnlich sey (*κατ᾽ οὐσίαν ἢ κατὰ πάντα*), so folgte von selbst und vollends im Sinne der kirchlichen Rechtgläubigkeit, daß sie ihn in diesen Rücksichten als unähnlich dem Vater und andern Wesens bestimmt. Daher die Namen Heterousianer und Anomoier, welche nichts sind als Negationen und Gegensätze der nicänischen Lehre und Bezeichnungen der strengen arianischen Vorstellung. Nach allem diesen kann man

3) die arianische Meinung füglich in den drei Bestimmungen erblicken, deren jede auch unter den Arianern eine Parthei hatte, und von deren jeder Arius eigentlich Urheber war, sofern sie alle sich auf dem Grunde seiner Lehre entwickelten und jede ihr Prinzip an ihr hatte. Die erste ist die der Anomoier, welche geradezu den Sohn für ein Geschöpf erklärten und in keiner Rücksicht dem Vater ähnlich, viel weniger gleich. Diese bildet den strengsten Gegensatz gegen die nicänische Lehre und steht am entferntesten von ihr. Nach dieser Lehre ist der Sohn dem Vater *ἀνόμοιος*, und das arianische Prinzip steckt besonders in der bestimmten Behauptung der Creatürlichkeit des Sohnes, oder daß er aus Nichts geschaffen sey; daher die Parthei der Exukontianer. Eine etwas gelindere arianische Meinung ist die zweite, nach welcher der Sohn dem Vater ähnlich ist. Diese Lehre scheint der ersten geradezu entgegengesetzt, hat aber doch, aus dem Gesichtspunkt der Kirche beurtheilt, das arianische Prinzip in sich, indem sie die Consubstanzialität oder Homousie, die Wesensgleichheit des Sohnes leugnet. Nach dieser Lehre sollte nämlich der Sohn zwar nicht ein Geschöpf wie jedes andere, doch aber auch nicht dem Vater gleich, sondern nur vor allen anderen Geschöpfen seyn. Wenn diese sich des Ausdrucks der Homoiusie bedient, so bezieht sie dieselbe auf die göttliche Gnadenmittheilung, auf Eigenschaften und Vorzüge vor der übrigen Creatur, nicht aber auf Mittheilung des Wesens vom Vater

an den Sohn. Die dritte und gelindeste arianische Meinung endlich ist die auch oft semiarianisch genannte, nach welcher der Sohn dem Vater zwar nicht consubstanziell, aber doch ähnlich in allen Stücken und selbst in Ansehung des Wesens und der Substanz war. Daß diese Lehre auch eine rechtgläubige Deutung zuließ, ist schon bemerkt worden, und doch ist auch in ihr noch immer das arianische Prinzip, wie oben gezeigt worden.

4) Der Sinn des Ausdrucks ὁμοούσιος ist endlich 3. am bestimmtesten bestimmt in dem Zusatz des nicänischen Symbols: γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς. Wie der Sohn aus dem Vater und gleichen Wesens ist mit ihm, wird als Zeugung vorgestellt. Der Vater ist nach der Lehre der Kirche der Ungezeugte, der Sohn der Gezeugte. Auch diese Vorstellung war des Misverständnisses leicht fähig, wenn sie entweder absichtlich oder unwissentlich falsch verstanden wurde, und hatte sich gleichfalls immer nach zwei entgegengesetzten Seiten hin zu bewegen und zu verwahren. Wenn man nämlich, was in diesen Begriffen und Bezeichnungen lediglich die göttliche Person des Vaters und Sohnes angeht, auch auf das Wesen oder ausschließlich auf dieses bezieht, so entsteht hieraus einerseits und möglicherweise die Meinung, daß der Gott nothwendig der Ungezeugte, der Sohn Gottes als gezeugt vom göttlichen Wesen ausgeschlossen sey; andererseits ebenso möglicherweise die, daß auch der Sohn der Ungezeugte, mithin der Vater sey. Die erste Alternative ist die arianische, die zweite die sabellianische Widerrede. Die völligen Arianer, Aëtius und Eunomius, schärfen nichts so oft und so stark ein, als daß Gott der Ungezeugte sey, und Gregor von Nazianz nennet diesen Ausdruck die Mauer und Burg, in die sich die Ketzer flüchten, Or. 37; und Basilius M. sagt: dieß sey das πρῶτον στοιχεῖον der arianischen Blasphemie. Athanasius aber beschreibt es genauer, wie die Arianer, nachdem sie von den Worten ἐξ οὐκ ὄντων καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννήθη zu weichen und sie aufzugeben gezwungen worden, nun den

Ausdruck *ἀγέννητος* aufgegriffen und gesagt hätten: der Sohn sey gezeugt (*γεννητός*), bedeute eben so viel als: er sey aus Nichts, sey eine Creatur, denn Gott sey ungezeugt, Or. 2. p. 160. Dieß ist dann nichts anderes, als der Sinn, in welchem der Ausdruck *ἀγέννητος* auch bei den heidnischen Schriftstellern vorkommt. Unter den geschaffenen Wesen waren auch nach heidnischer Lehre allerdings einige vorzüglicher als die andern, der göttlichen Kraft und Herrlichkeit vorzüglich theilhaftig, diese wurden auch Götter genannt; und das ist der Sinn, in welchem die Arianer auch den Sohn Gottes genannt wissen wollten, woraus sich denn auch begreift, wie man orthodoxer Seits, indem man die sabellianische Lehre mit der jüdischen zusammenstellte, die arianische so oft mit der heidnischen vergleichen konnte. Nach beiden Lehren waren die Begriffe Gott-seyn und Ungezeugt-seyn eins und dasselbe, und daher rühmten sich auch die Arianer gegen die Katholischen: wir lehren nicht zwei Ungezeugte, d. h. zwei Götter, Athanas. or. 4. Wenn man freilich so das *ἀγέννητον* dem *γεννητόν* entgegensetzte, so schloß nothwendig das eine das andere aus und konnte nicht in einem und demselben Subject zusammengestellt werden; so schloß man denn, daß die Begriffe *θεός* und *γεννητός* sich gegenseitig neutralisiren und ausschließen, und nur zusammenstehen könnten wenn man die Namen misbrauchte oder in einem verschiedenen Sinn gebrauchte. Was nicht ungezeugt ist, ist auch nicht Gott, und es fehlt soviel, daß der Eingeborne, der nicht ungezeugt ist, Gott sey, als der Ungezeugte davon entfernt ist, der Gezeugte zu seyn und zu heißen. Auf diese Weise argumentirte Eunomius: quicquid non est ingenitum (also der Sohn), neque Deus est, ac tantum distat unigenitus Deus, qui ingenitus non est, ab eo, ut sit Deus, quantum et ingenitus abest ab eo, ut sit aut appelletur genitus, ap. Greg. Nyss. contra Eunom. l. 6. p. 193. Basilius M. in seinem 1. Antirrhetico contra Eunomium l. II. sagt, Eunomius habe

sich meistens und lieber des Ausdrucks ἀγέννητος bedient, als des Vaters, weil in jenem zugleich eine Negation sey und Antithesis, und damit er den Gegensatz, den jener Name ausdrückt, auch auf die Substanz des Vaters und Sohnes übertragen konnte. So auch Gregor Nyss. contra Eunom. l. I. Auf ähnliche Weise sucht auch Eusebius von Caesarea ganz arianisch den Marcellus von Ankyra, den Freund des Athanasius, zu widerlegen. Marcellus meint, sagt er, der Logos Gottes sey ewig, d. h. ungezeugt, und nimmt nicht wahr, daß wenn der Logos von Gott verschieden wäre, zwei Ewige seyn würden und nicht ein ewiges Prinzip. Wenn er aber das Ewige für ein Einiges hält und doch sagt, der Logos sey eins mit Gott, so würde er gar in den Sabellianismus fallen, sofern er ja dann den Vater für den Sohn und diesen für jenen erklärte, Euseb. de ecclesiast. hist. l. II. c. 12. Hierbei war es nun besonders die Zweideutigkeit, welche in der griechischen Sprache den Worten ἀγέννητος und ἀγένητος, sowie andererseits den Ausdrücken γενητόν und γέννημα anklebt. Denn aus dem verschiedenen Gebrauch dieser Worte bildeten sich ganz verschiedene Gegensätze, da γενητόν heißt geschaffen, γέννημα aber gezeugt, so wie ἀγένητος heißt ungeschaffen, ἀγέννητος aber ungezeugt. Athanasius macht die Distinction sehr genau in seiner 2. Rede contra Ar., und sagt: es folge gar nicht, daß, wenn der Vater ἀγέννητος, ungezeugt heiße, der Sohn γενητός oder ein Geschöpf seyn müßte; sondern er sey γέννημα, gezeugt, weil demjenigen, was ἀγένητον ist, d. h. infectum et increatum, ungemacht und ungeschaffen, nicht könne ähnlich seyn das γενητόν, das Geschaffene oder Gemachte, sondern das γέννημα, welches selbst ἀγένητον, ungemacht, ist dem ἀγέννητον und ἀγένητον ähnlich und dessen Bild. Ebenso unterscheidet Gregor von Nyssa; denn wenn, sagt er, des Vaters Proprietät ist die ἀγεννησία, und des Sohnes die γέννησις, so kann man nicht sagen υἱὸν γεγονέναι, denn sonst wäre er nicht Gott, der nie

geworden ist. Doch am genauesten und scharfsinnigsten hat diesen Unterschied der Ausdrücke erst Johann von Damascus angegeben. Sciendum enim, sagt er in der lateinischen Uebersetzung seines Werkes de fide l. I. c. 9, *τὸ ἀγένητον*, quando per unicum *ν* scribitur, significare id, quod est increatum sive non factum, *ἀγέννητον* vero cum duplici *νν*, demonstrare id, quod non est genitum. Jam secundum priorem notionem, substantia differt a substantia. Nam alia est substantia increata, sive infecta, quae *ἀγένητος* cum unico *ν* dicitur, alia quae *γενητή* vocatur, hoc est facta et creata. At secundum posteriorem notionem substantia non discrepat a substantia. Quippe in omni animalium specie prima condita natura *ἀγέννητος* i. e. non genita dicitur, sed non *ἀγένητος*, infecta, siquidem ab opifice creata sunt, Verbo ipsius ad ortum deducta; non tamen genita sunt, cum nullum ante alterum existeret, a quo gigneretur. Hernach aber macht er die Gegensätze fest und richtig, indem er sagt: das göttliche Wesen ist *ἀγένητον*, d. h. ungeschaffen, und alles nach ihm ist geschaffen (*γενητά*). Aber der Vater allein ist *ἀγέννητος*, ungezeugt, und als Gott gezeugt der Sohn allein (*γεννητός*), und so sagt er auch noch bestimmter l. 4. c. 1: *ἀγένητον* mit einem *ν* und *γενητόν* gehen die Natur an; *ἀγέννητον* und *γεννητόν* gehen die Hypostase, die Person an. Und das ist die Lehre der Kirche in allen früheren Zeiten gewesen. Augustinus stellet die falsche Schlußreihe der Arianer hierüber also auf. Sie sagen: Quicquid de Deo dicitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur; quapropter ingenitum esse, Patri secundum substantiam est, at genitum esse, Filio secundum substamtiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse. Diversa est ergo substantia Patris et Filii, de Trinit. l. V. c. 3. Daß diese Distinction sich aber nicht auf das Wesen Gottes, sondern lediglich auf die

Personen in Gott beziehe, thut ihnen Augustinus dagegen scharfsinnig dar. Cum, sagt er, dicitur unigenitus, idem est ac non genitus. At genitus idem est ac Filius. Proinde ingenitus nihil aliud est, ac non Filius. Sed latine non dicitur Infilius, c. 7. Die Ausdrücke: ungezeugt, vom Vater gebraucht, und gezeugt, von dem Sohn gebraucht, sagen also in der Kirchenlehre durchaus nichts anderes aus, als die Negation, also dieß, der Vater sey nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater; sie befestigen die hypostatische Differenz in der Einheit des Wesens; sie betreffen nicht die Substanz, sondern nur die Art und Weise derselben. So sagt auch Basilus M. ganz richtig: wenn man von einem Menschen sagt, dieser sey von jenem gezeugt oder dessen Sohn, so wollen wir hiermit nicht, wer oder was er sey, sondern woher er sey, bezeichnen. So auch bezeichnet: ungezeugt, von Gott gebraucht, nicht, was oder wer er sey, sondern daß er nicht von einem andern sey, contra Eunom. l. I. p. 25. Nichts anders also wollte die kirchliche Rechtgläubigkeit mit diesen Ausdrücken sagen, als der Vater sey in sich selbst, habe das Prinzip seines Seyns in sich selbst, der Sohn hingegen, wiewohl des nämlichen göttlichen Wesens, habe an Gott dem Vater das Prinzip seines Seyns. Deswegen aber, weil das Ungezeugt- oder Gezeugtseyn nicht die Substanz Gottes angeht, darf man es nicht für ein Accidens halten, wie die Arianer behaupten: denn in Gott ist kein Accidens, sondern allerdings hat die Nothwendigkeit, Gott zu denken als Vater und Sohn seinen Grund in der Idee von Gott oder dem göttlichen Wesen: nur daß jene Bezeichnungen und Begriffe auf ein inneres absolutes Verhältniß des göttlichen Wesens zu sich selbst gehen. Ueberhaupt sind es die im Wesen Gottes und der Idee von ihm ihren Grund habenden Ideen, daß Gott sowohl in sich als aus sich selbst sey, welche nur mit dem Schein der Zufälligkeit behaftet sind, und dadurch, daß wir in der Vorstellung ein menschliches Vater- und Sohn-Ver-

hältniß auf Gott übertragen, wohl wissend, daß dieses in Gott kein menschliches Verhältniß sey, aber desto genauer es bezeichnend, wenn wir zugleich nicht vergessen, daß diese Vorstellungen an Gott allein ihren wahren Gegenstand haben. Augustinus hält dieses für etwas zwischen Substanz und Accidens in der Mitte Liegendes in Gott, für eine Relation, welche die Idee der göttlichen Person mit sich bringt, l. 4. de Trinit. c. 2. Veranlassung aller dieser Irrthümer aber war, daß man die Vorstellung von Gott als Vater und Sohn nicht auf den Begriff zurückführte, der darin vorgestellt ist. Weshalb man denn auch sagen konnte, eine eigentliche Zeugung sey in Gott undenkbar, weil sie nicht ohne Leiden, Veränderung, Sonderung möglich sey; statt nun auf den Gedanken zurückzugehen, daß Gott als Vater das Prinzip, als Sohn aus dem Prinzip, aus Gott, sey, fiel dieser Begriff bei ihnen zu der Meinung herunter, daß Zeugung nur im uneigentlichen Sinn von Gott ausgesagt werden könne. Uneigentlich ist allerdings alle und jede Vorstellung von Gott, also auch die von einem Sohne Gottes, aber nicht uneigentlich ist der Begriff, welcher dieser Vorstellung zu Grunde liegt, nämlich das Seyn aus dem Seyn, welchen Augustinus aber mit einem Werden aus dem Seyn verwechselte. Dem Begriff gemäß muß vielmehr gesagt werden, nur in Gott sey dieses Verhältniß einzig und eigentlich, daß er, wie in sich, so auch aus sich selbst ist. Arius schrieb dem Sohn Gottes einen Anfang zu, zwar einen vorzeitlichen und vorweltlichen oder vor allen andern Creaturen, aber nicht ein Seyn gleich ewig mit dem Vater, er sey zwar nicht in derselben Weise geschaffen, wie alle anderen Creaturen, aber doch auch geschaffen, ein Geschöpf. Athanasius sagt mit vollkommenem Grund und Recht: Nach Arius würde der Sohn geringer seyn, als alle Dinge, weil diese um ihrer selbst willen geschaffen wären, er hingegen nur um ihretwillen hervorgebracht sey, er also nur Mittel, sie hingegen Zweck seyn würden.

Es geht dieß auch aus der Negation hervor, welche das Wort ἀγέννητος aussagt, und welche als solche doch Niemand zum Wesen Gottes rechnen wird, denn alle Negation ist Endlichkeit, die positive Idee also, daß Gott in sich selbst sey, ist es, welche nur negativ bezeichnet wird, indem die Agennesie von ihm ausgesagt wird und behauptet, er sey nicht der Sohn. Athanasius behauptet deshalb, daß lediglich von Gott im eigentlichen Sinne gelte, daß er Vater und Sohn sey, und von Menschen nur uneigentlich, womit er einerseits sagen will, nur von menschlichen Verhältnissen abstrahirt sey zwar die Bezeichnung Gottes, als Vaters und Sohnes, aber seinen wahren und vollkommenen Gegenstand habe diese Abstraction nur in Gott, oder so, wie Gott, könne ein Mensch nicht Vater und Sohn seyn. Hierdurch setzten sich in den vollkommensten Widerspruch mit ihm und der christlichen Kirche die neuen Socinianer in allen Confessionen, welche lehren, das nur in menschlichen Verhältnissen eigentlich stattfindende Vater- und Sohnseyn werde uneigentlich gedacht, sofern es auf Gott übertragen werde, welches doch nur in sofern richtig ist und wahr, als das unvollkommene und sinnliche Verhältniß der Menschen zu einander uns nie einen ganz adäquaten Begriff und Ausdruck geben kann für die unendliche Substanz Gottes, nicht aber, sofern es heißen soll, nur in dem Menschen sey solch Vater- und Sohn-Verhältniß eigentlich wahr und reell, in Gott hingegen eigentlich unwahr und irreal. Nur vielmehr von Gott allein und keiner Creatur kann absolut gesagt werden: er sey in sich selbst und aus keinem andern oder ungezeugt, oder der Vater, und er sey aus sich selbst oder gezeugt, d. h. der Sohn; denn unter Menschen ist niemand Vater, der nicht vorher Sohn gewesen. Nicht so Gott, der um Vater zu seyn, nicht vorher Sohn seyn mußte. Nicht von einem gezeugten Vater ist er gezeugt. Nicht dazu wird er gezeugt vom Vater, daß er die Zeugung in Gott fortsetze. Daher, sagt Athanasius, ist in der Gottheit allein der

Vater im eigentlichen Sinne Vater und der Sohn im eigentlichen Sinne Sohn, und in ihnen allein besteht dieses einzige Verhältniß, daß der Vater immer und ewig Vater, der Sohn immer und ewig Sohn ist, Disput. 2. contra Arian. Deshalb ist der einzige und alleinige Vater des einzigen und alleinigen Sohnes Vater. Hingegen unter Menschen war jeder Vater eines andern Sohn, und wenn einer Sohn heißt, kann er auch wieder Vater eines andern seyn, Epist. ad Serap. Diese speculative Ansicht zeigt wohl, daß alle im Verhältniß zu dem göttlichen Wesen nur uneigentlichen Verhältnisse der Menschen nur unwesentliche und entfernte Abbilder der Idee oder des ewigen und einzig wahrhaftigen Seyns Gottes sind, und daß nur darum veränderlich unter Menschen ein solches Verhältniß seyn kann, wie das zwischen Vater und Sohn, weil es unveränderlich und ewig besteht in Gott. Denn wenn eigentlich oder uneigentlich soviel bedeutet wie wahr und reell oder nicht, und man nicht etwa das Sinnliche und Irdische allein für das wahrhaftig Reelle und Wesenhafte halten will, so verdient doch wohl nur der Vater zu heißen im eigentlichen, strengen und ächten Sinn, der nie angefangen hat es zu seyn oder aufhören kann, sondern es immer und ewig ist; und so verdient auch wohl nur der den Namen des Sohnes im eigentlichen und wahrhaftigen Sinn, der an Gott seinen ewigen Vater hat, da hingegen ein Sohn unter Menschen diesen Namen verliert mit dem Tode seines Vaters und diese Sohnschaft übergeht in die Vaterschaft, wenn er selbst wieder einen Sohn gezeugt hat. Nur der Sohn Gottes ist Sohn im eigentlichen, wahren und beständigen Sinn, ohne Anfang und Ende, und nun und nimmermehr wird ihm der Name Vater beigelegt. In diesem Sinne lehrt auch Cyrillus von Jerusalem. Den Vaternamen hat Gott nicht von uns, sondern wir haben ihn empfangen von ihm, in Johann. c. 3. 8; Athanasius in der 2. Or. contra Ar., und Johannes von Damascus de fide l. I. c. 9. Und Hieronymus sagt in

seiner Erklärung des 3. Kapitels vom Brief an die Epheser: Paternitatis nomen ex se ipso Deus largitus est omnibus, sicut essentiae suae nomen ac substantiae. Sicut ergo solus bonus bonos facit, et solus immortalis immortalitatem tribuit et solus verus veritatis nomen impertit, ita solus Pater, qui creator est omnium et universorum causa substantiae, praestat ceteris, ut Patres esse dicantur. Potest ergo et hoc dici, ex eo, quod Deus Pater Domini nostri Jesu Christi juxta substantiam Pater est et unigenitus non est adoptione filius, sed natura, ceterae quoque creaturae paternitatis nomen adoptione meruerunt. Bedeutend wird in dieser Hinsicht besonders der Ausspruch Pauli Epheser 3. 14. 15. Ich beuge meine Knie vor dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der der rechte Vater ist oder von welchem alle Vaterschaft ist über Alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden. Daher behauptet auch Cyrillus: daß Gott allein eigentlich aus seiner Substanz erzeuge und nicht so die geschaffenen Wesen. Nam quod revera est et secundum substantiam gignere potest, Deus est. Ipse enim de se ipso dicit: ego sum, qui sum: tanquam cetera non sint, antequam fiant, sed voluntate Dei ad hoc, ut essent, perducta sint. Igitur, quod revera est, cui et esse maxime propria est appellatio, ipsum etiam solum secundum substantiam gignit. Er beweist dieses sodann auch noch daraus, daß keineswegs alles was ist, die Kraft der Zeugung hat, sondern nur, wem es Gott verliehen, und schließt dann: Igitur Deus est id, quod proprie gignit ex se ipso: nos autem id ex imitatione illius habemus. Quinam igitur absurdum non sit, hoc quidem, quod imitatione alterius id facit, ex se ipso gignere, ipsum vero archetypum, ad quod conformatum est illud, non ex se ipso, sed extrinsecus habere, ut gignat. Hier sagt also Cyrillus, Gott allein habe, weil er allein wahrhaft und eigentlich ist, auch allein die wahr-

haftige Zeugungskraft. Cyrill. Alex. Thes. l. 13. p. 133. Eben hierauf gründete man denn weiter in der Kirche ein Hauptargument gegen die Arianer und deren Einwürfe gegen die Consubstanzialität. Denn wenn, lehrte sie, in menschlichen Verhältnissen Väter sind und heißen die, welche ihrer Substanz ähnliche oder gleiche Wesen, d. h. Menschen zeugen, um wieviel mehr ist dieß in Gott der Fall, daß er den wahren und ihm vollkommen gleichen Sohn zeugt, dessen wahrer und eigentlicher Vater er ist. Daher macht denn Cyrillus von Alexandrien zu Joh. 17, 6. Manifestavi nomen Tuum hominibus etc., die schöne Bemerkung: des Vaters Namen hat uns der Sohn geoffenbart, sofern er uns zur Vorstellung und Betrachtung desselben führte, daß wir erkannten, er sey nicht nur Gott in der That und Wahrheit, denn das wurde auch schon vor Christi Ankunft durch die heilige Schrift gelehrt; sondern auch noch dieses dazu, daß er außerdem, daß er Gott ist, nicht in erlogener Benennung Vater sey (οὐ ψευδωνύμως), der, welcher in sich selbst ist und aus sich selbst die mit seinem Wesen gleich ewige Frucht erzeugt, l. II. in Johan. c. 7. Daher sagt auch Athanasius sehr schön, Or. 4. et 2. contra Ar., es könnte einer Gott eher Schöpfer nennen, ohne gerade an die Schöpfung zugleich zu denken, als sein Werk, als Vater, ohne zugleich hiermit an den Sohn zu denken; ein Schöpfer, Bildner, Künstler kann gedacht werden blos der Kraft, dem Vermögen nach; diese Begriffe und Worte zeigen eher auf die δύναμιν hin als auf die ἐνέργειαν, und unter Menschen werden diese Benennungen auch so gebraucht, daß sie auch vor ihrem Hervorbringen und auch nach demselben Künstler, Baumeister und Schöpfer sind. Aber der Name Vater zeigt immer zugleich an, daß auch der Sohn schon und noch existirt: denn nach dem Tode des Sohnes ist der Vater, wiewohl er ihn zeugte, nicht mehr Vater. Und Basilius M. in l. IV. contra Eunomium sagt: etenim cum opifice non simul existit opificium, neque cum navium

architecto navis. Nam fabricatio (δημιουργία) inest in opifice (ἐν δημιουργῷ): opus autem post opificem. Patrem vero pronuntiare non possumus, si non est Filius. Et qui Patrem dixerit, non simpliciter Patrem, sed certi alicuius Patrem dicit. Durch die Bestimmung der Ewigkeit aller Zeugung in Gott trat die rechtgläubige Lehre in den strengsten Gegensatz gegen die häretisch-arianische. Diesen Begriff hat allerdings Athanasius zuerst in der Trinitätslehre in seiner ganzen Strenge durchgeführt, und darin besteht eigentlich sein Hauptverdienst. Er hat jedoch hiermit nichts anderes gethan, als was die wesentliche Idee von Gott mit sich bringt. Hier kommt nun vor allem in Erwägung der Unterschied zwischen Zeugen und Schaffen, welche den Arianern immer ganz gleichbedeutend waren. Die Kirche hingegen fand eben darin die Ursache aller Irrlehren und Verwirrungen, daß man die Mittheilung des Wesens verwechselte mit der Hervorbringung aus Nichts. Dieses ist ein äußerer Act, jenes ein innerer. Jenes ist ein Act der Kraft, dieses hingegen der Natur oder des Wesens. Deswegen ist vor allem noch eine andere Zweideutigkeit aufzudecken, hinter welcher sich die Arianer verstecken. Die Kirchenlehrer bedienten sich oft statt ἀγέννητον des Worts ἄναρχον, womit sie sagen wollten, der Vater habe nicht in einem Andern das Prinzip (ἀρχήν) seines Seyns, er sey vielmehr das Prinzip von Allem. Da er nun aber auch das Prinzip der Schöpfung ist, so schlossen die Arianer eben daraus, daß der Vater ganz ebenso das Prinzip des Sohnes als das der Schöpfung sey, weil er allein ἀγέννητος und ἄναρχος sey. Dagegen nun hoben die Kirchenlehrer den doppelten Sinn des Begriffs Prinzip hervor, einmal, sofern es Grund, und zweitens, sofern es zeitlichen Anfang bedeutet, und zeigten, daß in der zweiten Rücksicht der Sohn ebenso gut als der Vater ἄναρχος sey. Nam quando in voce ἄναρχον nihil intelligitur aliud, nisi id, quod ex nullo penitus principio habet, ut subsistat, hoc

ipsum solius esse Patris proprium confitemur. Cum autem de reliquis principii significatis inquisitio sit, quoniam et creationis principium est et temporis et ordinis, etiam in iis unigenitum Filium omni principio superiorem esse testamur, ut supra omne creationis principium et temporis notionem, et ordinis consecutionem illum esse credamus per quem omnia facta sunt. Itaque quem ratione subsistentiae non expertem esse principii putamus (der Sohn hat seinen Grund in Gott dem Vater) in reliquis omnibus principio carere fatemur et Patrem quidem principio carentem et ingenitum, Filium vero principio quidem eo, quem diximus, modo carentem (er hat nicht so, wie die Welt ihr Prinzip an Gott dem Vater), non tamen ingenitum esse dicimus (der Sohn ist gezeugt und nicht geschaffen), Greg. Nyss. contra Eunom. l. I. p. 118. Das *ἄναρχον* ist also gemeinschaftlich im gewissen Sinn zwischen Vater und Sohn, wenn es soviel heißen soll als *ἀγένητον* mit einem *ν*, infectum, increatum, heißt es aber soviel als *ἀγέννητον*, so ist es blos des Vaters Proprietät. Denn dann heißt es soviel als von keinem Andern seyend. Der Sohn aber ist vom Vater. An dieser Seite also hatte man sich streng gegen die Arianer zu verwahren, da sie mit ihrer *ἀρχὴ μία* und *μοναρχία*, welche sie dem Vater ausschließlich vindicirten, immer zugleich den Sohn in die Reihe der geschaffenen Wesen stellten. Will man dieses nun genau bezeichnen, so kann man sagen, der Vater ist der Grund des Sohnes und der Welt, aber die Art, wie er beider Grund ist, ist sehr verschieden; die Welt hat einen zeitlichen Anfang gehabt, sie ist von Gott geschaffen; der Sohn, gleich ewig mit dem Vater, ist gezeugt. Worin nun diese Zeugung bestehe, was sie sey an sich, kann Niemand erkennen, und alle Lehrer der Kirche drücken sich darüber mit großer Bescheidenheit aus. Ihnen ist oft in neueren Zeiten der Vorwurf gemacht, daß sie unbegreifliche Dinge hätten begreifen

wollen und von den übersinnlichen Dingen so gesprochen, als wären ihre Speculationen die ausgemachtesten Wahrheiten. Damit hat man ihnen Unrecht gethan. Was die Zeugung wesentlich sey, erklären sie selbst für unbegreiflich und über alle menschliche Erkenntniß erhaben. Die Art und Weise der göttlichen Zeugung oder wie der Sohn sey aus dem Vater, erklären sie alle für ein undurchdringliches Geheimniß. Athanasius sagt: Indecorum est, quaerere, quomodo ex Deo Verbum existat, aut quomodo sit Dei splendor, aut quomodo generet Deus et quis sit modus generationis Dei. Insanus enim sit, qui talia audeat, cum inexplicabilem rem ac divinae naturae propriam solique ipsi et eius Filio cognitam, oratione sua declarare conetur. Perinde est enim, ac si iidem inquirerent, ubi sit Deus et quomodo sit Deus et cuiusmodi sit Pater. Tale aliquid sciscitari impium est et eorum proprium, qui ignorant Deum, Or. 3. contra Ar.; und in diesem Sinne erkären sich alle Väter. Allein andererseits hielten sie es ebenso sehr für Pflicht, als für möglich und zulässig, die Nothwendigkeit, worauf das Verhältniß des Vaters zum Sohn in Gott beruht, zu erkennen und aus der Idee von Gott zu erforschen, und sagen: das Unerforschliche sey nicht schlechthin einerlei mit dem Unbekannten, und müßten wir darauf Verzicht thun, das innere Wesen Gottes und der göttlichen Zeugung zu begreifen, so müßten wir uns doch zu der Gewißheit, daß dem so sey, erheben können, wenn uns das göttliche Wesen nicht ganz aus dem Gesichtskreise des Geistes verschwinden sollte. Nescio, sagt Hilarius, quando natus sit Filius; et nefas est mihi nescire, quod natus sit. Man bestand aber auch darauf, daß wenn die Zeugung in Gott nicht sey, auch die Schöpfung oder das Schaffen nicht sey in Gott. Wenn also die Arianer behaupteten, der Vater sey nichts als *δημιουργός* und *κτίστης*, opifex et conditor, nicht aber *γεννητικῆς* et *καρπογόνου οὐσίας*, genitabilis et fecundae substantiae, so zeigte ihnen

dagegen Athanasius, in wiefern die Lehre von dem zeugenden und fruchtbaren Prinzip wesentlich in der Idee Gottes begründet sey, und daß sie, wenn sie diese Kraft Gottes des Vaters, den Sohn hervorzubringen, in Gott nicht setzten, noch viel weniger irgend eine Kraft der Schöpfung oder Erschaffung in Gott setzen könnten. Quod si non fecunda est, sed sterilis divina substantia, ut illi volunt, sic, tanquam lux non illuminans aut fons siccus, quomodo non eos pudet, cum procreatricem efficientiam (δημιουργικὴν ἐνέργειαν) illi tribuant: ac detracto eo, quod secundum naturam est, non erubescunt, id prae se ferre, quod ex voluntate pendet? Or. 2. Da nämlich die Arianer den Sohn als ein Geschöpf betrachteten, die Schöpfung aber, mithin auch den Sohn, nicht aus dem Wesen, sondern nur aus dem Willen Gottes hervorgehen ließen, so war man, um darzuthun, daß die Zeugung des Sohnes auf ein Wesens- oder Natur-Verhältniß in Gott beruhe, orthodoxer Seits zugleich stets gezwungen, sich in die Erkenntniß des göttlichen Wesens einzulassen und aus dieser die Nothwendigkeit von jener darzuthun. Und darauf beruhet nun auch die Argumentation des Athanasius, in der er den Begriff der Zeugung über den der Schöpfung stellt. Denn da der Vater alles, was er thut und schafft, durch sein Wort thut und schafft, ohne welches nicht gemacht ist, was gemacht ist, die Hervorbringung des Wortes aber auf einer Zeugung beruht zum Unterschiede von aller Schöpfung: so muß nothwendig die Zeugung der Schöpfung voraufgehen und kann nichts geschaffen seyn, wenn der Sohn nicht gezeugt ist. Auf eine andere Art aber zeigt dieses Cyrillus aus dem Begriffe von Gott als Vater und dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit. Perfectus est non solum quia Deus, sed etiam, quia Pater. Quare qui Deum negat Patrem esse, is fecunditatem aufert a divina natura, ut iam perfecta non sit, quae generandi virtute careat. Notio ergo perfectionis fecunditas

est; et sigillum, quod Patris ostendit perfectionem, Filius est, qui ex Deo prodiit, Thes. 5. p. 37. Wie Gott, als Gott, wahrhaft und vollkommen hat, was Gottes ist, so muß er auch als Vater wahrhaft und vollkommen haben, was Gottes als Vaters ist. Und dazu gehört, daß das göttliche Wesen nicht fruchtlos sey, daß der Vater nicht sey ohne den Sohn. Auf die Art der göttlichen Zeugung hindeutend erweiset Cyrillus diese Nothwendigkeit in Gott auch noch aus der Analogie. Nam si stultum est, arbitrari, nihil ab humano intellectu prodire, quia et Dominus hoc asserit et res ipsa clamat: quomodo non erit absurdum, supremum intellectum, qui Deus est, quique omnem intellectum excedit infoecundum opinari aut generationem ipsius corporum legibus subjicere: praesertim quum ipse noster intellectus non corporis more generet, Thes. 6. Wie man sich aber nun auch die göttliche Zeugung denke, so ist nothwendig, daß sie sey Mittheilung des Wesens, und hier fiel nun der Begriff der göttlichen Zeugung zusammen mit dem der Homousie. Die generatio divina muß nothwendig ex substantia seyn, und eben hierdurch unterscheidet sich der Act der Zeugung und Schöpfung. Ein Mensch kann ein Haus bauen und einen Sohn zeugen; doch kann Niemand diese Redensart richtig umkehren und sagen, das Haus sey gezeugt von seinem Künstler oder Baumeister. Die Arianer hingegen, da sie immer nur wollten, der Sohn sey nicht aus der Natur des Vaters hervorgegangen, so behaupteten sie, es sey eine uneigentliche Redensart, wenn die Schrift vom Gezeugtseyn des Sohnes rede oder so etwas, was sie auch von Menschen behaupte, und sey demnach der Sohn Gottes nur in demselben Sinne von Gott gezeugt als alle Menschen es sind. So heißt es Deut. 32, in der lateinischen Vulgata: Deum, qui te genuit, dereliquisti. Dagegen hob nun die katholische Kirche den wesentlichen Unterschied dieser Begriffe desto mehr hervor. Non sic, sagt Augustinus, ex Deo Patre uni-

genitus Filius, quemadmodum ex illo est universa creatura, quam ex nihilo creavit. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit; nec eum ex tempore genuit, per quem cuncta tempora condidit, ep. 66. So auch der Verfasser des Buches contra Felicianum, wofür Augustinus gewöhnlich gehalten wird. Nativitatem et ortum Filii Dei rimantibus, haec, ni fallor, occurrunt: id est, ut aut ex Patre sit, aut ex nihilo, aut ex altero, aut ex se ipso. Horum quaeso consequentiam videamus. Si ex se ipso: non recte Filius dicitur, qui non natus, sed ingenitus praedicatur. Si ex nihilo, creatura cum ceteris, non creaturae auctor ostenditur. Si ex altero: non eius, cui credimus, sed nescio cuius incogniti Patris Filius praedicatur. Quod si praeter haec quatuor non potest inveniri quintum, nec de his propter evidentem blasphemiam tria praedicari penitus possunt, restat, ut substantialiter de Patre sit genitus, Tom. VI. c. 6. Und Hilarius: Tenet naturae veritas proprietatem, ut quod ex Deo est, Deus sit et nec diminutio sit nativitas, nec diversitas, dum et Filius non in externam naturam ac dissimilem Patri Deo subsistit, nec Pater alienum quid a se nativitati unigeniti acquirens, sed universa potius, quae sua sunt, sine damno impertiens indulsit. Atque ita nec natura Dei caret, dum non aliunde quam ex Deo Deus est, nec a Deo differt, dum non aliud ipse, quam Deus est, quia et nativitas Dei consistit in Filio, nec per nativitatem Dei amisit ex se Dei natura, quod Deus est, Hilar. l. 7. Deswegen erklären nun auch mehrere Väter, daß Niemand ohne Gotteslästerung den Sohn Gottes degenerem oder aus der Art geschlagen nennen könne. Ergo non degener, in quo unitatis summa majestas, non alienus in quo proprietas generationis, expressio veritatis est, sagt Ambrosius; und Augustinus: non est degener ab uno Deo Patre Dei unicus Filius, contra Maximinum l. 3. c. 14. und

im 25. Capitel: Non se vult Deus ita laudari Patrem, ut Filium dicatur de se ipso generasse degenerem. Und Hilarius sagt, mit Recht verdienten die ein Anathema, qui putent, essentiam Patris a se in Filio degenerasse gignendo, Hil. de Synodis. Noch schärfer urgirt Augustinus diesen Punkt, indem er sagt: Si sancta Scriptura cogente permittitis, ut verus Filius sit, rogamus, permittite, ut degener non sit. Et degener quomodo? Audiant catholici, unde erubescant haeretici. Filius viri fortis, si non habeat fortitudinem, degener dicitur, tamen homo est, quod et pater eius est, atque in dissimili vita non est tamen dissimilis substantia. Vos unigenitum Dei Filium ita degenerem vultis, ut ipsam Patris ei substantiam denegetis, contra Maximinum c. 6. Gregorius von Nyssa beschuldigt in seinem Buch gegen Eunomius diesen Arianer: daß er den von Gott dem Vater Gebornen zu einem *νόθον*, spurium et adulterinum, mache, p. 65; und so sagt auch Cyrillus von Alexandrien: Si quidquid genuit non spurium, consubstantiale sibi genuit, Deus autem genuit unigenitum, non spurium, ergo consubstantialem sibi genuit. Peius est, praeter naturam esse, quam universe genitum non esse, Thes. l. X. Es wäre nach Athanasius die Zeugung des Sohnes in Gott eine monströse zu nennen, wenn sie die Natur, das Wesen des Vaters nicht behielte, ut si homo pecudem gignat, vel si cuiuslibet generis pecus alterius generis pecudem gigneret, id est si bos generet asinum, Tom. II. p. 380. Und Augustinus sagt: Si Filius alterius substantiae est, quam Pater, monstrum generavit Pater. Quando enim creatura, id est mulier, parit quod non est homo, monstrum dicitur. Daß nun durch solche Mittheilung des Wesens die Gottheit nicht vervielfältigt wurde, sondern in der Einheit bestehe, zeiget Athanasius gegen Sabellius ausführlich. Igitur, sagt er, in Patre Filium esse et Patrem in Filio, hoc nihil aliud est, quam

esse Dei Filium eum, qui ex Deo genitus est, Deum naturaliter existentem id ipsum quod est Pater et paternam in se monstrantem speciem (*εἶδος*) ac vicissim in paterna hypostasi monstratum. Unus igitur et unus (*εἷς οὖν καὶ εἷς*) et dualitas non diciditur natura, cum ob perfectionem suam nullius egeat. Universa quidem plenitudo divinitatis est Filius, ut Filius, quandoquidem per ambos una forma (*ἓν εἶδος*) intelligitur, quae integre in duobus ostenditur, contra Sabell. p. 513. Augustinus: quia perfectus Pater est, perfectum Filium genuit., contra Max. c. 3.

2. Jemehr die Arianer den Begriff der göttlichen Zeugung dadurch als unzulässig darzustellen suchten, daß sie Einwendungen dagegen aus menschlicher Zeugungsart hernahmen, um so mehr mußten die Rechtgläubigen den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Zeugung darthun und zeigen, daß diese keineswegs mit den Unvollkommenheiten und Mängeln, als jene, behaftet sey. Selbst die Semiarianer und Homoiusiasten entwickeln diesen Unterschied bei Epiphanius sehr genau gegen die Anomoier oder ganzen Arianer, und zeigen, wie man nothwendig durch die Idee Gottes gedrungen werde, von der Vorstellung der göttlichen Zeugung alles Menschliche und Unvollkommene abzusondern. Ita in Patrem et Filium, corporeis omnibus rejectis, sola eius generatio, quod simile et secundum substantiam *ζῷον* est, transferetur; quoniam Pater omnis sui similis substantiae pater intelligitur, Ap. Epiph. haer. 72. N. 14. Die Arianer hingegen wollten durchaus keine andere Zeugung auch in Gott anerkennen, als welche mit einer *ἀπόῤῥοια* und *τμῆσις*, wie Athanasius sagt, verbunden wäre, Exposit. fidei p. 394. Hieraus bildeten sie gegen die katholische Kirche den Vorwurf, daß sie die Lehre des Valentinus und der Manichäer begünstige und das Emanationssystem annehme, und bei Hilarius sagt es ausdrücklich Arius in seinem Briefe: se *ὁμοούσιον* propterea negare Filium, ne, ut Valentinus,

prolatione (προβολῇ) natum Patris asseveret, aut, sicut Manichaeus, partem unius substantiae Patris natam esse, oder, wie Sabellius die Einheit Gottes theilen müßte, indem er den den Sohn nannte, der auch der Vater wäre, de trin. l. 6. Epiph. haer. 96. Was Valentinus unter seiner προβολή verstand, ist bekannt, nämlich einen Confluxus durch Aionen, ex omnium defloratione, eine Construction Jesu aus den edelsten Bestandtheilen der Dinge, wie Tertullian sagt contra Valentin. c. 12, eine körperliche und mit einem gewissen Leiden oder Passivum verbundene Procreation, wie Marcellus bei Eusebius sagt, l. I. contra Marc. c. 4. So hielten auch die Manichäer die göttliche Substanz für theilbar und lehrten in diesem Sinne den Hervorgang des Sohnes aus Gott. Ob man die orthodoxe Lehre nicht auch in irgend einem Sinne für Emanatismus halten und sie so benennen könne, ist oft gefragt worden. Es kommt auf den bestimmten Begriff von Emanation an. Den der Häretiker, Valentinianer und Manichäer, verwarf die rechtgläubige Kirche gänzlich und hob dagegen die substanzielle Einheit kräftig hervor. Und dieses Moment in der Kirchenlehre wird auch wohl immer verhindern müssen, sie mit dem Namen des Emanatismus zu bezeichnen, jemehr man gewohnt ist, denselben sich nur in gnostisch-häretischem Sinne zu denken. Hilarius sagt deshalb: Vera fidei professio est, ita Deum ex Deo natum, ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det, quod habet, et quod dederit, habeat, nascaturque quod sit, cum non aliud, quam quod est, natum sit; et nativitas acceperit quod erat, nec ademerit, quod accipit, sitque utrumque unum, dum ex eo, quod est, nascitur et quod nascitur, neque aliunde neque aliud est. Und hernach: Deus, ut est Deus, quod est, permanet et permanens Deus Deum genuit. Non continetur ut lampas et lampas, aut lychnus et lychnus exteriori natura. Veritas est,

non ex connexione porrectio, Hilar. de Trinit. l. 6. Und Athanasius bestimmt dieß noch genauer und gründlicher: Aliter se habet hominum generatio, aliter Filius a Patre oritur. Etenim progenies hominum partes sunt quodam modo gignentium, quoniam natura ipsa corporum non est simplex, sed fluida et ex partibus composita, effluuntque, cum generant homines, et vicissim cum aluntur, cibi in eos et potus influunt, quam ob causam multorum per tempora filiorum patres fiunt homines. Deus autem, cum sit impartibilis impartibiliter est (ἀμερὴς ὢν ἀμερίστως ἐστί) et passionis expers Filii Pater. Nam nec effluxio (ἀποῤῥοή, emanatio) ulla est eius, quod est incorporeum, nec influxio in ipsum est (οὔτ' ἐπιῤῥοή τις) ut in hominibus. Sed cum natura sit simplex, unius est et solius Filii pater, de decr. Syn. Nic. p. 409. Daher erklärt es auch Athanasius für schändlich, zu sagen, Gott habe mehr als einen Sohn, der es ist von Natur und Ewigkeit, und zu behaupten, wir Menschen wären von Natur Söhne oder Kinder Gottes, da wir von Natur vielmehr Kinder des Zornes sind. Die göttliche Zeugung ist so wenig eine Division oder Theilung des Wesens, wie in den Creaturen die Individualität ist, als eine Multiplication des Wesens, wie ebenfalls in allen Geschöpfen stattfindet. Eine Theilung des Wesens geschieht eigentlich auch nicht einmal durch menschliche Zeugung, die menschliche Natur ist dem Wesen nach dieselbe; aber durch die Individualität, d. h. durch Organismus und Animalität ist sie bestimmt. Beides fällt gänzlich weg in Gott, mithin auch jegliche Theilung. Diese in der göttlichen Zeugung nicht stattfindende abgesonderte Existenz suchte die Kirche in dem nicänischen Symbol anschaulich zu machen durch den Ausdruck: lumen de lumine (φῶς ἐκ φωτός). Bei dieser Vorstellung stand allerdings immer noch die numerische Verschiedenheit im Wege, und diese muß bei dieser doch immer nur unvollkommenen und sinnlichen Exemplifi-

cation durchaus weggedacht werden. Doch ist dieses Bild auch so immer sehr geeignet, den Gedanken anschaulich zu machen, daß in der Art des Hervorgangs des Sohnes vom Vater an keine wesentliche Theilung oder Absonderung zu denken sey. Ein Licht wird an dem andern angezündet, ohne daß das, von welchem das andere ausgeht, wesentlich in sich verlöre oder verändert oder gar getheilt würde. Und eben hierin kann man den Unterschied der katholischen Vorstellung von allen häretisch-emanatistischen Theorien setzen, daß jene durchaus dabei keine numerische Verschiedenheit zuließ. Sie bezeichnete daher auch oft dieß Verhältniß durch den Ausdruck: communio, und verwarf dabei jede transfusio, wie Hilarius sagt: Filius est in Patre et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque naturarum, sed per viventis naturae perfectam nativitatem, de Trin. l. 7. Wenn daher rechtgläubige Lehrer, wie Athanasius, des Ausdrucks ἀπόῤῥοια, emanatio, sich bedienen, so darf man sie nur in diesem Sinne verstehen, durch welchen aller eigentliche Emanatismus entfernt wird. Athanasius sagt: Non est extrinsecus excogitata Filii substantia, neque ex non exstantibus introducta, sed ex Patris nata substantia est, quemadmodum splendor luminis aut vapor aquae. Non enim splendor neque vapor est ipsa aqua vel sol, neque verum alienum quid: sed effluxio (ἀπόῤῥοια) est substantiae Patris, non ut divisionem passa sit Patris ipsa substantia. Nam ut Sol idem permanens non minuitur defluentibus ab eo radiis, ita nec Patris substantia mutationem sustinuit, imaginem habens sui Filium, de decr. Nic. Syn. p. 410. Die Arianer gingen in ihrer Rohheit und Materialität so weit, daß sie die sinnlichsten Vorstellungen von der Zeugung auf Gott übertrugen, die geistige Einheit aber in dem Begriffe Zeugen und Erkennen nicht zu fassen vermochten. Die Kirche hat mit dem Ausdruck Zeugung von Gott nie etwas anders bezeichnen wollen, als die Idee, daß Gott sich an sich

selbst offenbaret und in ihm eins ist der sich Offenbarende und der Geoffenbarte. Die Arianer hingegen sagten nach Hilarius: ex uno nihil nasci posse, quia universarum rerum ex duorum conjunctione nativitas est. Deum autem immutabilem nullam ex se nativitatem tribuere posse nascenti, quia nec accessioni id, quod non mutatur, obnoxium sit, nec solitarii, atque unius natura id in se habeat conditionis, ut generet, de Syn. l. 8. Dieses Prinzips der Einheit wegen in Gott, kann nicht der Name einer Mutter statt des Vaters gebraucht werden. Ebenso fragten sie, warum der Sohn nicht lieber genannt würde Bruder, da er mit dem Vater sollte gleich ewig seyn, worauf Athanasius antwortet in seiner 2. Rede contra Arianos: non enim ex aliquo antecedente principio Pater et Filius nati sunt, ut fratres existimentur, sed Pater principium Filii et genitor est.

Erst nachdem auf solche Weise dargethan war, daß einerseits die göttliche Zeugung mit Recht also zu nennen und eine wirkliche und wahrhaftige, und andererseits mit allen den Unvollkommenheiten, welche in menschlicher Zeugung und Fortpflanzung stattfinden, nicht behaftet sey, konnte gezeigt werden, daß diese Zeugung eine ewige That Gottes sey. Diesem gemäß muß kraft der Idee Gottes die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als eine solche gedacht werden, welche, wie sie nie begonnen, so auch nie aufhören kann, und wie sie vor und in aller Zeit geschah, so auch noch jetzt und in aller Zukunft geschieht. Alle Arianer hingegen erklärten, daß damit weder der Begriff und Name der Zeugung noch der des Sohnes bestehen könne, sondern daß dadurch eigentlich zwei Ungezeugte aufgestellt würden. Hierbei lag bei ihnen stets die von ihnen behauptete Trennung des Wesens zwischen Vater und Sohn zu Grunde, gleich als wenn auch im Begriffe schon einerlei wären das *ἀγέννητον* und *ἀΐδιον*, und das *συναγέννητον* soviel als *συναΐδιον*. Sie warfen daher gewöhnlich ein: quum semper Filium fuisse

dicant (Catholici) neque aliquando fuisse, quod non fuit, sine nativitate eum per id, quod semper fuerat, praedicant, quia humani sensus opinio id, quod semper fuit, non patiatur, ut natum sit, Hilar. de Trinit. l. 12. Hierin verräth sich ganz die ideenlose Weise und der leere Verstand der Arianer, welche sich zu der Idee einer ewigen Zeugung nicht erheben konnten, wenn sie überhaupt eine göttliche seyn sollte, vielmehr, wie Athanasius or. 2. erzählt, die alten Weiber fragten: ob sie, ehe sie geboren, Söhne gehabt hätten, und wenn sie das verneinten, nun sogleich sagten: so wäre auch Gott nicht eher Vater gewesen, als bis er den Sohn gezeugt. Dagegen nun erinnert Athanasius, wie unvernünftig es seyn würde zu sagen, Gott habe gesprochen und hernach geschwiegen, so auch, Gott habe gezeugt und hernach aufgehört, or. V. contra Arian. und Augustinus: In aeternitate nec praeteritum quicquam est, quasi esse desierit: nec futurum quasi nondum sit: sed praesens tantum, quia quicquid aeternum, semper est, in Psalm. 44. Hilarius: aliud est sine auctore esse semper aeternum: aliud, quod Patri i. e. auctori est coaeternum. Ferner: omne, quod semper est, etiam aeternum est; sed tamen non omne, quod aeternum est, etiam innatum est. Quia quod ab aeterno nascitur, habet aeternum esse, quod natum est. Quod autem non natum est, id cum aeternitate non natum est, l. c. Die göttliche Zeugung erklärte man nicht für einen eigentlichen Act der Macht, so etwa, daß man sagen könnte, der Vater habe früher das Vermögen gehabt zu zeugen, ehe er den Sohn wirklich zeugte, sondern der That und Wahrheit nach ist der Vater allezeit und ewig der zeugende, nicht aber in solcher Trennung der That und des Willens, wie die Arianer lehrten, die auch hierin stets dem Verstands- und Trennungsprinzip folgten. Es ist demnach in Gott eine Präexistenz des Zeugenden vor dem Gezeugten so wenig als eine Zeit gedenkbar, wo der Sohn nicht

gezeugt war. Wie Gott immer war, so ist er auch immer Vater gewesen, mithin seine Zeugung des Sohnes eine ewige. Denn wie das Licht vom Licht, das Leben vom Leben ist, so ist vom Ewigen das Ewige, wie Gregorius von Nyssa sagt, contra Eunom. l. I. Wie der Vater von Ewigkeit her weise war und sich geoffenbart hat durch das Wort und nicht etwa blos die Macht oder der Wille dazu und die That in dieser und jener Zeit war, so muß auch die Zeugung, welche die Weisheit und das Wort gebiert, als das Wort selbst, welches das Product der Zeugung ist, von Ewigkeit her gewesen seyn. Deshalb sagt Augustinus: Non possumus aliter confiteri aeternum Patrem, nisi confiteamur etiam et Filium coaeternum. Ex filio pater dicitur; et qui semper Pater fuit, semper filium habuit. Sermo de temp. Tom. 10. Serm. 191. Die Zeugung ist demnach eine innere, dem Wesen Gottes selbst immanente Handlung, sie ist eins mit Gott und hört nimmer auf. Die Arianer hingegen, welche durch den Verstand verhindert wurden, die Ewigkeit Gottes zu denken und anzuerkennen, setzten auch hier Anfang und Ende einander entgegen, worauf Augustinus antwortet: Quid ergo dicemus? Si natus est Filius Dei de Patre, iam Pater destitit gignere et si destitit, coepit: si autem coepit gignere, fuit aliquando sine Filio. Sed nunquam fuit sine Filio, quia Filius eius Sapientia eius est, qui candor est lucis aeternae. Ergo semper gignit Pater et semper nascitur Filius, ep. 174. Dieß gehet auch nothwendig aus dem Begriff der göttlichen Zeugung hervor in ihrem Unterschied von der Schöpfung; denn zeugen heißt in Gott nicht, etwas aus dem, was nicht war, hervorbringen, daß es sey, sondern schlechthin zum Seyn bringen; es kann daher zwischen dem Bringen zum Seyn oder dem Zeugen und dem Seyn, zu welchem gebracht wird, nicht irgend ein Intervall gesetzt werden in Gott, da beides in ihm, dem Ewigen, selber zugleich ewig ist. An und für sich ist daher auch die Redensart,

der Sohn Gottes wird immer geboren, nicht zu tadeln, wenn sie im Sinne der Ewigkeit genommen wird. Doch sagt Augustinus: Melior est semper natus, quam qui semper nascitur: quia qui semper nascitur, nondum est natus, et nunquam natus est, aut natus erit, si semper nascitur. Aliud est enim, nasci, aliud natum esse. Ac per hoc nunquam Filius si nunquam natus. Filius autem quia natus, semper est Filius: semper igitur natus. L. 83. Quaest. qu. 37.

In keinem andern Sinne nahm die Kirche ihre nicänische Formel als in diesem, der die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als ebenso ewig wie nothwendig in sich schloß; denn wiewohl diese beiden Ausdrücke in jener Formel nicht vorkommen, so bewegte sich doch um sie hauptsächlich der Streit, selbst mit den halben Arianern, welche sich die nicänische Formel wollten gefallen lassen, ohne sie jedoch in diesem Sinne, in welchem sie Athanasius vornehmlich nahm, anzunehmen. Wie man sich nämlich gezwungen gesehen, der arianischen Lehre von einer Zeit, wo der Sohn nicht war, die entgegenzusetzen von der Ewigkeit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater, so war man ebenso sehr durch die arianische Behauptung von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater kraft des Willens, gedrungen worden zur Behauptung der innern göttlichen Nothwendigkeit derselben. Beide Lehren der rechtgläubigen Kirche beruheten aber wiederum lediglich auf der in der nicänischen Formel selbst ausgesprochenen Grundlehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters, und waren die nothwendigen Folgen von dieser, so wie andererseits bei den Arianern die Lehre von einem zeitlichen Anfang der Zeugung und der Beschaffenheit, wonach sie sollte im Willen des Vaters geschehen seyn, ebenso wesentliche Folgen davon waren, daß sie die Zeugung aus dem Wesen des Vaters leugneten und den Sohn für geschaffen erklärten wie die Welt. Die Arianer sagten: es müsse der Vater den Sohn entweder nolens oder volens gezeugt haben, wenn

überhaupt sollte eine Zeugung gedenkbar seyn; wenn nun nolens, so müßte dem Sohn oder dem Vater Gewalt geschehen seyn, wenn aber volens, so sey der Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgegangen. So bei Athanasius or. IV. Epiph. haer. 76. Gregor Nazianz. or. 35. Cyrill. Alex. Thesaur. l. VII. Augustin. de Trinit. l. 15. c. 20. Die Arianer wollten hiermit sagen: an dem Willen Gottes habe der Sohn das Prinzip seines Daseyns, daher sie ihn oft auch den Sohn des göttlichen Willens (*υιὸν θελήσεως*) nannten. Die rechtgläubigen Lehrer dagegen zeigten, der Sohn sey weder mit, noch ohne oder gegen den Willen des Vaters gezeugt, sondern daß aller Wille in Gott zusammenfalle mit dem Wesen Gottes, und Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen eins sey in Gott. Es liegt also zwischen dem Willen und Unwillen oder Gegenwillen ein Drittes in der Mitte oder vielmehr in der Idee über den beiden Gegensätzen des Verstandes, und dieses ist die Existenz des Wesens. Nam quae ex natura prodeunt, sagt deshalb Cyrillus von Alex., neque velle, neque nolle admittunt. In rebus vero, quae extra nos et in nostra potestate sunt, aut volumus aut nolumus, l. VII. Thesaur. Sobald man also die Zeugung des Sohnes aus dem Vater in Gott nicht als einen äußerlichen Act betrachtet, sondern als gehörend zum Wesen und Seyn Gottes selbst, ist alles Wollen und Nichtwollen in ein Höheres aufgehoben, welches die Wesenheit ist. Wie dieses auch Joh. von Damascus richtig ausdrückt, indem er sagt: *τὴν γέννησιν εἶναι τῆς οὐσίας, ἀλλὰ κτίσιν καὶ ποίησιν τῆς βουλείας*, de orth. fide l. I. c. 8. So ist die actuelle Schöpfung der Welt aus Nichts ein Werk des göttlichen Willens und Rathschlusses, wie sehr man auch in der Idee Gottes selbst schon die Schöpfer-Macht anerkennen muß, so daß also Gott allerdings nicht zu denken ist ohne Schöpfer zu seyn. Aber die Welt, da sie nicht aus seinem Wesen hervorgegangen, wie der Sohn, nicht gezeugt, wie dieser, hat an

dem Willen des Schöpfers das nächste Prinzip ihres Daseyns gehabt. Nachdem daher die Arianer, wie Athanasius sagt, von dem Gebrauch jener profanen Ausdrücke: daß der Sohn aus Nichts geworden oder eine Zeit gewesen, wo er noch nicht war, abgeschreckt worden waren, so fingen sie an, sich gelinderer und weniger verdächtiger Ausdrücke zu bedienen und sagten nun: aus dem Willen des Vaters sey der Sohn producirt, or. 4. Dieses konnten sie mit um so mehr Schein, da wirklich mehrere frühere Kirchenlehrer zu einer Zeit, wo darüber kein Streit obwaltete, sich so ausgedrückt und es mit den Worten nicht so genau genommen hatten. Jetzt hingegen, wo man die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters in der Kirche hauptsächlich festzuhalten hatte gegen die Verwirrungen der Arianer, konnte man mit gleichem Recht die Meinung, der Sohn sey ohne Willen (nolens) des Vaters blos durch innern Zwang, selbst der Natur, gezeugt, verwerfen, wie auf der Synode zu Syrmich gegen Photinus geschah, als die andere Meinung, daß er nur mit Willen oder aus dem Willen des Vaters gezeugt worden; denn in und mit der Idee der Zeugung aus dem Wesen des Vaters hatte man einen Standpunkt über jenen beiden Meinungen genommen und mußte selbst jeder Wille des Vaters immer doch als im Wesen desselben erst begründet angesehen werden. Wenn man also einer solchen Lehre gegenüber, wie die, daß der Sohn invito et coacto Patre gezeugt worden, die Lehre vom Willen des Vaters und der aus dem Willen desselben erfolgten Zeugung festhielt, so konnte man mit Recht auch die Lehre, daß der Sohn nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters allein hervorgegangen sey, verwerfen, ohne sich eines Widerspruchs schuldig zu machen. Man stellte in der orthodoxen Kirche oft auch die Lehre auf, der Sohn sey aus der Allmacht des Vaters hervorgegangen, nicht aber um zu behaupten, nun hätte der Sohn nicht im Wesen des Vaters seinen Grund, sondern weil Allmacht und jede andere

Eigenschaft, wie das Wollen, das Wesen Gottes selber und nicht von demselben verschieden, vielweniger gar, wie die arianische Lehre lautet, im Gegensatz zu demselben stehe. So sagte Augustinus: Tantum, quantus ipse est, et talem, qualis ipse est, si non potuit gignere, quomodo Deus est? Si noluit, quomodo bonus est? contra Maximinum Arianum c. 23. Nicht aus schloß die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater den Willen, nach orthodoxer Lehre, aber der Wille ist nach ihr ganz gleich der That und es ist nur in unserer Schwachheit gegründet, wie Gregorius von Nyssa sagt, daß wir nicht zugleich etwas thun und wollen können, sondern dieses bei uns jenem vorangeht. Er sagt deshalb: Quoniam igitur natura bonum, vel ut rectius dicam, supra omne bonum unigenitus est, non est autem involuntarium Patri bonum, perspicuum inde fit, tum immediatam esse Filii cum Patre conjunctionem, tum non expelli, non excludi ab individua cohaesione voluntatem, quae bonae naturae semper inest, contra Eunom. l. VII. p. 207. Er zeiget dieses auch noch durch einige Beispiele, wie wenn das Feuer Verstand und Willen hätte, so würden wir mit Recht sagen können, es strahlt seine Gluth aus und will es. Oder in demselben Augenblick sehen wir mit den Augen und wollen sehen. Die arianische Lehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters schien nun besonders darum aller Idee von Gott zuwider zu laufen, weil sie die That vom Willen trennte, wie der Arianer Eunomius auch behauptete, der Vater habe vor dem Sohn existirt und da er noch nicht wirklich gezeugt worden, habe erst gewollt und hernach realisirt, daß er Vater geworden, contra Eunom. l. 7.

Wenn nun dagegen die Rechtgläubigen zuweilen zugaben, daß der Vater den Sohn nicht necessitate, sondern sponte et voluntate gezeugt habe, so thaten sie dieses nur auf dem Grunde der Lehre, daß gleichwohl die Zeugung eine aus dem Wesen des

Vaters erfolgende sey, und wollten sie hiermit nur dem ausweichen, daß man irgend einen Zwang, dem der Vater gefolgt sey, dabei denken könnte, oder ein Gesetz, dem Gott unterworfen wäre und welches daher über ihm stehen müßte. In dem nämlichen Sinne sagen sie auch, daß es die ewige Liebe des Vaters sey, womit er den Sohn aus sich gebiert. Zu einer Zeit hingegen, wo diese Redensarten leicht gemisbraucht wurden, wie im 4. Jahrhundert, vermied man dergleichen mehr, und Athanasius leugnet es daher auch geradezu, in der 4. Or., daß die Zeugung des Sohnes aus dem Vater kraft des Willens geschehe, erklärt, daß dieses der Schrift gänzlich zuwider, weil es dann so herauskäme, als ob der Zeugung selbst eine Willenshandlung voraufgegangen und der Sohn mit dem Vater nicht gleich ewig wäre. Denn der Wille Gottes, sagt er, ist in dem Wort, dem Logos, durch den Alles gemacht ist, wäre er selbst nur aus dem Willen hervorgegangen, so müßte man noch ein anderes Wort in Gott denken, welches erst das Prinzip des Sohnes wäre; und in der 2. Or. entwickelt er, daß ebendieß den Unterschied bilde zwischen der Art, wie der Sohn aus dem Vater und wie die Welt aus Gott hervorgegangen, nämlich diese existirt nicht nothwendig. Den Anomöern insonderheit zeiget er, wie sie bei ihrer Redensart, also ohne Willen und mit Zwang, nur das, was dem Willen entgegengesetzt ist, wahrnehmen, aber nicht sehen auf das, was größer und höher ist. Ut enim opponitur voluntario id, quod est praeter meam sententiam (*παρὰ γνώμην*): ita sublimius est et prius voluntate id, quod est secundum naturam, or. 4. Deswegen, zeiget er, sey der Sohn weder ex voluntate noch praeter voluntatem gezeugt, sondern aus einem Prinzip über beiden Gegensätzen, d. i. aus dem Wesen. Num igitur, sagt er, quoniam natura, non ex voluntate Filius existit, sequitur iam, ut praeter voluntatem, Patrique invito ac nolenti Filius sit? minine vero etc. ib. Ut enim bonus esse non ex voluntate coepit:

non tamen invitus ac nolens bonus est. Quod enim est, hoc cum voluntate sua est. Ita quod existit Filius, etsi non ex voluntate coeperit, non tamen invito illi ac praeter voluntatem existit, ib. So sagt auch Epiphanius in der 69. Häreſe auf die Frage der Arianer: nolens an volens Pater Filium genuerit: neque volentem, neque nolentem genuisse, sed in natura, quae omnem deliberationem superat. Natura enim inest ipsi divinitatis, quae neque voluntatis indiget, neque absque voluntate quidquam agit; sed simul ex se omnia habet, neque ulla re deficitur. Und Ambroſius: Ergo nec invitum dixerim, nec volentem: quia generatio non in voluntatis possibilitate est, sed in jure quodam et proprietate paterni videtur esse secreti. Nam sicut bonus Pater non aut ex voluntate est, aut necessitate; sed super utrumque, hoc est natura: ita non generat ex voluntate aut necessitate Pater, de fide l. 4. c. 4. So wiederholt es auch Auguſtinus oft: Pater filium genuit non voluntate, non necessitate, sed natura, ſo de Trinit. l. 15. c. 20. u. a. St. Er ſagt unter anderen auch: Inter Filium et creaturam ista discretio est, quia ille ex Patre substantialiter gignitur, creatura non ex substantia facimilis, sed ex sola voluntate ac potestate perficitur, contra Felicianum c. 7. Die Scholaſtiker ſetzten ſpäterhin bei dieſer Lehre hinzu die Formel, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt ſey, concomitante voluntate, welches einen ganz unverfänglichen Sinn erlaubt. Gewöhnlich aber ſahen die Kirchenväter den Satz: daß der Sohn ſelbſt der Wille des Vaters ſey, mithin nicht aus dem Willen gezeugt ſeyn könne, als die ſtärkſte Schutzwehr gegen die Arianer an. So Cyrillus von Alex.: Filius vivens est Patris consilium, per quod universa fecit. Quare si consilium et voluntas Patris est, quomodo generationem suam voluntas praecedet? Videbitur enim ipse seipsum fecisse. Et qui nondum

factus erat, secundum haereticos de se ipso deliberasse videbitur: quod si absurdissimum est, non ergo voluntate, ut creaturae, factns est: sed erat, ut consilium Patris, in Patre, quum proprium paternae sit essentiae quiddam. Non ergo, sagt er nachher, voluntate natus est, sed ipse voluntas Patris est, Thesaur. l. 6. Dial. de Trinit. l. 5. Ambros. de fide l. 5. c. 7; und Athanasius sagt: der Wille des Vaters sey in dem Sohn, or. 4. So war der rechtgläubigen Kirche Alles daran gelegen, nichts Mittleres zwischen Vater und Sohn zuzulassen, wie der Wille gedacht wurde von den Arianern, gleichwie in der Schöpfung der Wille zwischen dem Schöpfer steht und seinem Werk. Athanasius sagt daher, ein solcher sey wahnsinnig, qui inter Patrem et Filium voluntatem interponat et consilium. Nam ita dicere: ex voluntate exstitit, primum hoc significat: illum aliquando non exstitisse; deinde propensionem ad utrumque prae se fert; adeo ut cogitari quispiam possit potuisse ipsum etiam Filium nolle producere, or. 4. In dieser Art erklären sich mehrere Kirchenväter, wie Basilius, Gregor. von Nyssa, Cyrillus u. A.

II. die biblische Tradition. In allen speculativen Bestimmungen und Bewegungen des Streites über das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater kam es nicht blos darauf an, daß die Lehrsätze mit der Vernunft und dem Begriff der Idee von Gott übereinstimmten, sondern es mußte auch dargethan werden, daß die eigene Lehre übereinstimme mit der Schrift und die fremde ihr widerspreche. Daher ist dieses die ganze andere Seite des Streites. Münscher oder Cölln sagt: Athanasius habe in die nicänische Formel mehr hinein gelegt, als eigentlich in ihr lag, DGesch. I. S. 234. Athanasius beweiset ausführlich und mit Gedanken, daß das *ὁμοούσιον*, obwohl es in der Schrift nicht vorkommt, dem Sinn und Gedanken der Schrift gemäß und durch dieselbe gegeben sey, de decret. Syn. Nic. §. 21. Die patristische Exegese ist aber keine blos gram-

matische und historische, sondern gedankenvolle und speculative. Es kann genug seyn, nur einige Proben davon zu geben. Jeder der Streitenden führte Stellen der Schrift an, die seiner Meinung günstig waren, und das Geschäft der Gegner bestand dabei darin, sie im richtigeren Sinne zu fassen und sie dem Andern unbrauchbar zu machen. Die Arianer führten vor allen andern häufig die Stelle in den Proverbien an 8, 22, wo ausdrücklich gesagt zu seyn schien, die Weisheit, in welcher man allgemein auch arianischer Seits den Logos erkannte, sey die geschaffene, denn ebendort, wo sie selbst redend eingeführt wird, sagt sie: *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*, Dominus creavit me initium viarum suarum. Dagegen pflegte man nun von Seiten der Rechtgläubigen zunächst zu erinnern, daß nach einer andern, den Sinn genauer treffenden, Lesart es eigentlich heiße: *Κύριος ἐκτήσατό μέ*, Dominus possedit me, wie die lateinische Vulgata auch jetzt noch liest; und wenn man dabei blieb, war allerdings die Stelle zum Gebrauch im arianischen Sinne entkräftet. So sagt Hieronymus, da er in seiner 139. Epistel hierüber handelt: inter possessionem et creationem multa diversitas est. In seinem Commentar zum Jesaias 16, 13. tadelt er ausdrücklich die Lesart *ἔκτισέ μέ*, und Gregor von Nyssa contra Eunom. l. I. u. Basilius contra Eunomium l. II. weisen es nach, daß in andern codicibus oder Uebersetzungen *ἐκτήσατο* stehe. Doch die meisten Kirchenväter behalten die andere Lesart bei und legen ihr einen bequemen und unschädlichen Sinn bei. Einige nämlich beziehen die Stelle gar nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Natur Christi oder wenigstens auf den Zustand der Incarnation der göttlichen Weisheit. Dieser Ansicht sind bei weitem die meisten Kirchenväter. Athanasius sagt: Wie man den Ausspruch des Johannes: das Wort ist Fleisch geworden, nicht so nehmen muß, als wenn das Wort ganz übergegangen in Fleisch, sondern so, daß es das Fleisch angenommen und Mensch

geworden, so auch wenn wir lesen: Dominus creavit me, müssen wir nicht glauben totum verbum natura suapte creaturam esse, sed creatum induisse corpus ac propter nos illud a Deo creatum fuisse, or. 3. So legt auch Marcellus von Ankyra die Stelle aus; er versteht die Rede der Weisheit von der Annehmung der menschlichen Natur, wodurch sie eben Urheberin jenes neuen Weges zum Heil wurde. So allegorisch verstehen die Stelle auch Ambrosius de fide l. I. c. 7. l. 3. c. 4. und Gregor von Nyssa contra Eunom. l. I. et II. Dennoch fehlt es auch nicht an solchen, welche den in jener Stelle gebrauchten Ausdruck: geschaffen, von der göttlichen Zeugung verstehen, indem sie aus der Idee Gottes selbst dem Worte Schöpfung einen Gottes würdigen, nur aus der Idee von Gott richtig zu deutenden Sinn geben. Indem sie oft den unbestimmten und allgemeineren Ausdruck: hervorgebracht, procreatus, gebrauchten, ließen sie zugleich an Schöpfung und Zeugung denken; so sagt Hilarius: Quia Dei Filius non corporalis partitudinis est genitus exemplo, sed ex perfecto Deo perfectus Deus natus est, idcirco ait creatam se esse sapientia, omnes in generatione sua corporales passiones excludens. At vero ut ostenderet, non creationis in se sed nativitatis naturam esse, subjecit et genitam; ut cum creatam se et genitam confitetur, absolutam nativitatis (Zeugung) suae intelligentiam praestaret, dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significaret, et legitimam et propriam ex Deo Patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam. Atque ita perfectae nativitatis intelligentiam creationis et generationis attulit sermo, cum alterum sine demutatione, alterum in proprietate natura est. Er sagt, wenn die göttliche Weisheit, der Sohn Gottes, von sich sagt: er sey geschaffen, so versteht sich dieses von selbst aus der Idee des unveränderlichen Gottes, nicht als Schöpfung, z. B. der Welt, sondern als Zeugung dessen, der aus dem Wesen des

unveränderlichen Gottes ist. Und dieses nimmt auch Basilius an in seinem Buch contra Eunom. l. 4. Noch eine andere Ansicht der Stelle faßt Athanasius auf in der 3. Rede gegen die Arianer. Er sagt: die ewige Weisheit hat ihr Bild in die geschaffenen Dinge gelegt, und von diesem kann man sagen, es sey die geschaffene Weisheit, sofern nämlich die ewige, nach deren Urbild alles geworden ist, aus allen Dingen zurückstrahlt. Dominus, sagt er, creavit me in opera, spreche die Weisheit. Mea enim imago est, quae in creatis rebus apparet, ac si ego me ad opificium accomodavi. Neque vero mirari convenit, quod de imagine sua tanquan de se ipso, loquatur Filius, quandoquidem istud ipsum appellare non veretur Deum. Also, da die Menschen Gottes Bild sind und in der Schrift selbst Götter heißen, so ist nicht zu verwundern, wenn jene Spur der ewigen und unerschaffenen Weisheit, welche allem Geschaffenen imprimirt ist, zuweilen selbst für das Urbild und für die unerschaffene Weisheit selbst gebraucht wird. Einige Kirchenväter verstehen κτίζειν nicht als creare, sondern als constituere, ordinare, wie auch Athanasius thut de decr. Syn. Nic. p. 422. Sie berufen sich auch auf den allgemeinen Character jenes Buches der Sprüchwörter, welcher erwarten läßt, daß vieles darin allegorisch, nicht im eigentlichen, sondern bildlichen Sinne zu nehmen sey. — Eine andere Stelle der Schrift, auf welche die Arianer bei allen Gelegenheiten gar sehr zu pochen pflegten, und worin sie schon den völligen Triumph ihrer Meinung erblickten, ist Joh. 14, 28: Der Vater ist größer denn ich. Denn, sagte Eunomius bei Cyrillus Thesaur. l. II, was von derselben Substanz und Natur ist, quae eandem substantiam nacta sunt et eiusdem naturae sunt, non habent inter se naturaliter maius aut minus. Non enim maior est homo homine secundum substantiae rationem, ut nec equus equo. Quare cum Filius Patrem maiorem se esse dicat, consubstantiale vero consubstantiali maius esse ra-

tione substantiae nequeat, non est ei consubstantialis. Dieser Deutung setzte die Kirche eine zwiefache Auslegung der Stelle entgegen. Denn einige Kirchenväter gaben zu, daß Christus hier von sich selbst rede als Gottes Sohn, und bezogen die Stufe des Höhern oder Geringern blos auf das Vater- und Sohnseyn oder auf das Prinzip-seyn und aus dem Prinzip-seyn. Andere bezogen die Stelle lediglich auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes und den Stand seiner Erniedrigung. Die erstere Ansicht stellte schon Alexander, der Bischof von Alexandrien, auf in dem Brief bei Theodoret. h. e. l. I. c. 4, wo er darthut, daß größer als der Sohn der Vater heiße, lediglich deswegen, weil der Vater ungezeugt und blos in dieser Hinsicht über dem Sohn sey. Filium similem Patri esse didicimus, solo ingenito inferiorem illo. Er zeigt, daß das *ἀγέννητον* der eigenthümliche Vorzug des Vaters sey, und daß dieser ebendarin bestehe, daß er das Prinzip seines Seyns in sich selbst hat, der Sohn aber es hat im Vater. Ingenitum Patri, velut singularem proprietatem reservare oportet: Salvator ipse dixit: Pater maior me est. Die Synode zu Sardica sagt in ihrem Synodalschreiben bei Theodoret. l. II. c. 8: Nemo negat Patrem esse Filio maiorem, non ob aliam hypostasin (hier gebraucht die Synode das Wort *ὑπόστασις* für Substanz) nec ob aliam differentiam, sed quia nomen Patris ipsum maius est nomine Filii. So auch Athanasius in dem 2. Buch contra Arianos: Der Sohn nennt den Vater größer, weil er, der Sohn, von ihm gezeugt sey. Basilius sagt: der Sohn nenne den Vater größer, als sich, *ὡς αἴτιον καὶ ἀρχήν*, tanquam caussam et principium, und fügt hinzu: Pater, inquit, maior me est, quatenus videlicet est Pater. Vox ista: Pater, quid aliud significat, nisi quod causa sit et principium eius, qui a se genitus est? contra Eun. l. 1; und im 3. Buch: Filius ordine quidem secundus est a Patre, quoniam est ab illo. So auch Gregor von Nazianz

in der 5. und 13. Rede. Da die Arianer doch noch darauf bestanden, es folge ja doch immer, daß auch in Ansehung der Natur der Vater größer sey, weil er ja von Natur das Prinzip des Sohnes seyn sollte, so leugnet Gregor diese Folgerung gänzlich. Denn keineswegs ist der Vater, obwohl er als Prinzip des Sohnes größer ist, der Natur nach also zu nennen; er zeigte ihnen, daß sie einen Fehlschluß machen von demjenigen, quod est quadamtenus, auf das, was absoluterweise ist. Maioris ratio ad caussam pertinet, aequalis ad naturam, or. 36. So sagt auch Chrysostomus: wenn Jemand sagt, der Vater sey größer als der Sohn in Ansehung des Prinzips, so haben wir nichts dagegen, Hom. 75. in Joh. ad c. 14, 29. Cyrillus widerlegt ferner ebendaraus den Eunomius, daß nur von Gleichen, wie von Menschen im Verhältniß zu Menschen, gesagt werde, der eine sey größer als der andere, zum sichern Zeichen, daß das Größere oder Geringere, z. B. in Ansehung der Natur, der Stärke u. s. w., nicht die Substanz, das Wesen, sondern nur eine besondere Affection oder Zufälligkeit betreffe. Allein in Gott ist nichts Zufälliges zu denken, nichts von Affection oder Zuständlichem. Daher übertrifft der Vater in keiner wesentlichen Rücksicht den Sohn, außer, daß er das Prinzip des Sohnes ist. Allein diese Argumentation der Kirchenväter hat offenbar ihre Schwächen. Denn es ist an sich nichts Unerhörtes, daß das im Wesen Ungleiche mit einander verglichen werde, wie man wohl sagt, der Schnee sey weißer als sonst etwas, das Wasser kälter als die Erde, der Mensch größer als der Hund. Daher, wenn man allerdings jene erstere Argumentation für sich, nach welcher der Vater als Prinzip größer zu nennen ist als der Sohn, als vollkommen genügend und unüberwindlich ansehen kann, so bedarf es dieses Zusatzes oder dieser unrichtigen Wendung nicht. So interpretiren auf die erstere Weise die Stelle auch mehrere der lateinischen Kirchenväter. Der Verfasser der Quaest. utriusque Testamenti, die unter Augustinus Werken

stehen, sagt: Nihil plane differt in substantia, quia verus Filius est, differt tamen caussalitatis gradu, quia omnis potentia a Patre in Filio est: et in substantia minor non est Filius, auctoritate tamen maior est Pater. Hier ist auctoritas offenbar soviel als principium quo auctor est. Augustinus selbst verbindet an verschiedenen Stellen seiner Schriften beide Ansichten, wie er denn in dem Buch contra Maximinum sagt: der Sohn heiße geringer als der Vater, vel ex forma servi, in qua vere minor est Patre, vel ut demonstraretur, alterum esse ex altero, c. 14. Ebenso häufig ist nun auch die andere Ansicht der Stelle, nach welcher mit Recht der Sohn Gottes, als Mensch, in Knechtsgestalt von sich sagen konnte, er sey geringer als der Vater. So Athanasius, Basilius, Augustinus, Cyrillus von Alex. u. A. Dieß drückten sie gewöhnlich mit einem einzigen Worte aus, indem sie sagten: dieß habe der Sohn οἰκονομικῶς gesagt, d. h. es beziehe sich auf die göttliche Oeconomie, kraft welcher der Sohn die menschliche Natur annehmen mußte. Bei dem Gebrauch dieses Argumentes zeigt sich nun vollends der obige Zusatz oder die falsche Wendung des ersten Argumentes in ihrer Verwerflichkeit. Denn wenn wirklich eine Vergleichung des wesentlich Ungleichen mit einander nicht gelten sollte, so würde dieses Argument ganz seiner Kraft beraubt, nach welcher ja Christus in seiner menschlichen Natur sich sollte verglichen haben mit der göttlichen. Die volle Kraft hat dieses Argument daher nur, wenn es so formirt ist, wie es Ambrosius gebraucht, indem er sagt, es sey unmöglich, daß Gott geringer sey als Gott in Ansehung des göttlichen Wesens, wohl aber denkbar in Ansehung der menschlichen Natur. Nam quomodo potest minor esse Deus, cum Deus perfectus et plenus sit? sed minor in natura hominis, Ambros. de fide l. 2. c. 4.

Eine dritte Stelle der Schrift, auf welche die Arianer sich zum Beweis ihrer Lehre beriefen, ist Matth. 24, 36. wo Christus

sagt: daß Tag und Stunde des Gerichts Niemand wisse, auch die Engel im Himmel nicht, sondern allein der Vater; und bei Marc. 13, 32. steht ausdrücklich noch dabei: auch der Sohn nicht. Hieraus besonders suchten sie nun die Ungleichheit zwischen dem Vater und Sohn darzuthun, die Kirchenväter aber schlagen verschiedene Wege ein, die in dieser Stelle liegende Schwierigkeit wegzuräumen. Einige nehmen an, daß Christus hier von sich nach dem Fleisch geredet und von seiner menschlichen Natur. Hierüber verbreitet sich Athanasius in der 4. Rede gegen die Arianer weitläuftig. Er ist der Meinung, Christus spreche von seinem Nichtwissen als Mensch. Itaque non illud detrimentum est verbi, sed humanae proprium naturae est ignorare. Und hernach: Quapropter minime dixit: neque Filius Dei, ut ne divinitas ipsa nescire videatur, sed simpliciter, neque Filius; ex hominibus nato Filio ignoratio tribuitur. Wie Christus, sagt er hernach, als Mensch mit Menschen hungert, durstet und leidet, so weiß er als Mensch auch dieses und jenes nicht, als Wort und Weisheit des Vaters hingegen weiß er Alles. Ebenso sagt auch Gregor von Naz., als Gott habe er den Tag des Gerichts gewußt, nicht aber habe er ihn gewußt als Mensch, or. 36; und Hilarius erklärt: Non ergo, quia nescire se diem et momentum Filius dicit, nescire credendus est: sicuti cum secundum hominem aut flet, aut dormit, aut tristis est, Deus obnoxius esse aut lacrymis, aut somno, aut timori est confitendus. Sed salva unigeniti in se veritate secundum carnis infirmitatem, fletum, somnum, inediam, sitim, lassitudinem, metum pati necesse est: et secundum hominis naturam, diei atque horae professus est inscitiam, l. 9. Allein schon von dieser Stelle, in der er durchgängig sonst von Christo, als dem Sohn Gottes handelt, ist es ungewiß, ob er wirklich glaubte, Christus habe manches nicht gewußt wegen der Schwäche der menschlichen Natur; doch dabei bliebe noch immer die Schwie-

rigkeit der Frage: wie denn unter allen Menschen auch er, in welchem die menschliche mit der göttlichen Natur geeiniget war, etwas nicht gewußt haben könnte? oder ob es nicht vielmehr war, weil er manches absichtlich verschwieg. Und dieses ist überhaupt die allgemeinere Meinung der Kirchenväter. Sie nehmen an, daß Christus weder als Sohn Gottes, noch als Menschensohn den Tag des Gerichts wirklich nicht gewußt, sondern sich nur einer gewissen Dissimulation bedient habe, welche einige auf seine göttliche, andere auf seine menschliche Natur beziehen, und in der Oeconomie oder in einer weisen Einrichtung begründet finden. Sie glauben daher, ein anderes liege hier in dem Worte und etwas anderes in dem Gedanken. Einige meinen, er habe damit nicht sagen wollen, er wisse es wirklich nicht, sondern nur dem Vater die Ehre lassen, als von welchem er auch dieses habe, daß er es wirklich wisse. Diese sehr gezwungene Deutung findet sich bei Gregor von Naz., auch in der angef. 36. Or., wie auch bei Basilius in der 391. Epistel. Andere nehmen an, er habe gesagt, der Vater allein wisse den Tag des Gerichts, um die Jünger von näheren Nachfragen nach diesem geheimnißvollsten Gegenstande abzuschrecken. In diesem Sinne finden Chrysostomus und Basilius eine simulata ignorantia in jener Stelle. Was er für sich recht gut wußte, wollte er also blos vor seinen Jüngern nicht wissen. In diesem Sinne sagte er, er wisse nicht, was er doch eigentlich nur verbergen wollte vor Andern. So auch Augustinus im Anfang der 1. Predigt über den 36. Psalm. Nicht weniger führten die Arianer die Stelle im 1. Brief an die Corinther K. 15, V. 28. an, wo es heißt: wenn Alles ihm wird unterworfen seyn, dann wird ihm auch der Sohn unterworfen seyn, der sich Alles unterworfen hat, damit Gott sey Alles in Allem. Diese Stelle verstanden einige Kirchenväter gleichfalls von der göttlichen, andere von der menschlichen Natur Christi; so die meisten. Augustinus sagt: in quantum Deus est, cum illo nos subjectos

habet: in quantum sacerdos, nobiscum illi subjectus est, de Trin. l. I. c. 1. Nach ihm spricht Christus hier von dem künftigen Zustande der Kirche nach der Auferstehung. Am weitläufigsten handelt hiervon Augustinus de Trin. l. I. c. 8. Die Ursach, warum der Apostel hier namentlich die Unterwerfung des Sohnes erwähnt, war, ne quis putaret, habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in divinitatem. Damit wir also nicht zweifeln, daß Christus auch nach der Auferstehung sich menschlich uns zeigen werde, so zeiget der Apostel, daß auch Christus alsdann mit uns dem Vater werde untergeben werden. Hieraus sollte aber keineswegs folgen, daß der Sohn geringer sey als der Vater, oder das Reich des Sohnes nicht ewig dauere. Der einfache Sinn ist wohl, es werde alsdann das Mittleramt Christi ein Ende nehmen. Nicht weniger führten die Arianer für ihre Meinung an Col. 1, 15. wo es heißt: er ist das Bild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne von allen Creaturen, woraus sie folgerten, daß er vor allen anderen Creaturen selbst erst geschaffen sey. Diese Stelle beziehen fast alle Kirchenväter allein auf die göttliche Natur Christi und konnten leicht darthun, wie wenig dieselbe der Meinung der Arianer von einem Geschaffenseyn des Sohnes günstig sey, da er hier ausdrücklich nicht πρωτόκτιστος, sondern πρωτότοκος heißt. Basilius bemerkt hierbei noch: cum primogenitus mortuorum idem nominetur, haec ipsa vox significare debebit, illum prius mortuis caeteris vita esse functum. Verum quia primogenitus mortuorum ideo vocatur, quod causa sit resurrectionis ex mortuis, eodemque sensu primogenitus creaturae nominabitur, quod causa sit educendae ex non exstantibus ad hoc ut exstet, creaturae, contra Eunom. l. 4. Cyrillus erklärt den Ausdruck so, er sey von Christus gebraucht, nicht weil er allem Geschaffenen voranging, sondern weil der Sohn Gottes der Grund war, weswegen auch wir könnten zu Söhnen und Kindern Gottes werden.

Die Schrift, sagt er, wollte zeigen, nos omnes in Filio et per Filium ad eandem vocatos esse formam, Dei Filios per gratiam effectos. Atque ipse principium est gratiae nobis datae et ex immensa sua benignitate similes sibi facit eos, qui per ipsum facti sunt, Thesaur. l. 25. Ambrosius stellt die beiden Ausdrücke πρωτότοκος und μονογενής zusammen zur gegenseitigen Erläuterung. Legimus primogenitum Filium; legimus unigenitum. Primogenitum: quia nemo ante ipsum; unigenitum, quia nemo post ipsum, de fide l. I. c. 6. Wenn ebendaselbst Christus das Bild des unsichtbaren Gottes genannt wird, so bezieht sich dieß offenbar auf seine menschliche Natur, in der er die Sichtbarkeit des menschlichen Gottes ist; der Ausdruck: Erstgeborner, bezieht sich deutlich auf sein göttlich Wesen.

Die Stelle Joh. 5, 19.: Es kann der Sohn nichts von sich thun, er sehe es denn den Vater thun; was dieser thut, thut gleicherweise auch der Sohn — führten die Arianer häufig an, um zu zeigen, daß keineswegs der Sohn so mächtig sey wie der Vater, da er von sich selbst nichts thun kann, und müsse er deshalb nothwendig auch als Sohn Gottes dem Vater unterworfen sey; kurz sie baueten auch darauf ihre Meinung von der Verschiedenheit des Wesens zwischen beiden. Die meisten Kirchenväter verstehen die Stelle von der göttlichen Natur Christi, und Basilius schließt gerade aus dieser Stelle, und ganz im strengsten Gegensatz zu den Arianern, auf die Gleichheit des Wesens. Nihil a se facit Filius, quia per unitatem operationis nec Filius sine Patre facit, nec sine Filio Pater. Wenn also der Sohn sagt: er thue nichts, als was er den Vater sehe, höre thun, so finden die Kirchenväter eben in diesem Ausdruck die Bezeichnung der göttlichen mitgetheilten Substanz. Et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt, hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, i. e. nasci de Patre, quam videre Patrem, aut aliud vi-

dere operantem, quam pariter operari, August. Tract. 20. in Johannem. Als das lebendige Bild des Vaters nimmt er kraft der ewigen Zeugung alle Ideen des Vaters in sich auf, und in sofern hat der Sohn nichts von ihm selber, sondern vom Vater. Wie auch Ambrosius sagt: Quod enim unum est, per substantiae proprietatem non potest separari et ideo non potest Filius facere, nisi quod audierit a Patre, quia in aeternum est permanens Dei verbum, nec unquam Pater a Filii operatione dividitur et quod operatur Filius, scit Patrem velle, et quod vult Pater, Filium novit operari, de Sp. S. l. 2. c. 12. In demselben Sinne deuten die Kirchenlehrer andere Stellen, auf welche sich die Arianer berufen, in denen vom Sohn gesagt wird, ihm sey gegeben, verliehen, er habe empfangen u. s. w., durch welches er nur sagen wollte, er sey nicht der Vater, sondern der Sohn. Besonders führten die Arianer noch Matth. 19, 17. (Einer ist gut); ferner Joh. 17, 3 (der Du allein wahrer Gott bist) und 1. Tim. 6, 16. (der allein Unsterblichkeit hat) für ihre Meinung an, und bewiesen daraus, daß der Sohn Gottes von Natur weder gut, noch der wahre Gott sey, noch Unsterblichkeit habe, d. h. daß ihm dieses Alles wesentlich nur so mitgetheilt sey, wie es jeder andern Creatur mitgetheilt wird von Gott. Denn keineswegs wollten damit die Arianer dem Sohne Gottes die Güte absprechen und ihn für ein böses Wesen erklären, wie es einige Kirchenväter, sey es aus übelem Willen und Haß oder aus Versehen und Unwissenheit, deuten; wie es z. B. Epiphanius thut in der 96. Häresе und Gregor von Nyssa, der dem Eunomius vorwirft, dadurch, daß er dem Vater allein die Güte vindicire, stelle er den Sohn in die Reihe der Bösen, contra Eunom. l. 10. init. Diese Folgerung leiten fast alle aus der arianischen Auslegung jener Stelle ab und sie ist wohl für nichts als Chikane anzusehen, denn übrigens sagt es ja Eunomius selbst, daß er Gott für den Urheber alles Guten halte in der Creatur. Was

nun die erste Stelle betrifft, so ist die Ansicht der meisten Kirchenväter, des Athanasius, beider Gregore, des Chrysostomus u. s. w., die, der Jüngling, dem Christus dieses sagte, habe ihn für einen ganz gewöhnlichen Menschen gehalten, höchstens durch menschliche Weisheit und Tugend vor anderen ausgezeichnet; um nun seinen Glauben zu erhöhen, habe er ihm entgegnet: was nennst Du mich gut, gleichsam als hätte er gesagt: wenn Du mich, wie Du zu erkennen giebst, für nichts als einen Menschen hältst, so nenne mich auch nicht gut, denn u. s. w. Bei der andern Stelle: der Du allein wahrer Gott bist, erinnert schon Athanasius or. 4. und Basilius, was einem jeden leicht einleuchtet, daß Christus hier nicht einen Gegensatz der wahren Gottheit des Vaters gegen die des Sohnes, sondern gegen die falschen und blos sogenannten Götter bildet, Epist. 141; und alle Väter stimmen darin zusammen.

Wenn die rechtgläubigen Lehrer auf diese Weise diejenigen Stellen der Schrift für sich und ihre Lehre günstig zu deuten suchten, in denen ihre Gegner vielmehr Widersprüche gegen dieselbe entdeckt haben, so machten sie nun auch fortwährend in ihrer Widerlegung der Gegner von vielen Stellen der Schrift Gebrauch, in denen sie die Lehre der Kirche ausgedrückt fanden, und forderten ihre Gegner auf, sie daraus zu widerlegen. Häufig findet man auch, daß sie Stellen des Alten Testaments selbst anführen für ihre Lehre und hierbei ließen sie sich allgemein von dem Grundsatz leiten, daß, wie auch das Alte Testament an Licht und Klarheit dem Neuen nachstehe und recht verstanden werden könne nur aus diesem, doch auch jenes schon unmöglich ganz ohne Andeutung dieser Wahrheit seyn könne. Dieses begreifen und erläutern sie alle aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung, welche sich zu allen Zeiten nach der Fassungskraft, dem Bedürfniß und der Reife der Bildung des Menschengeschlechts bequemte. Allmählig also ist der Natur des menschlichen Geistes und seiner Entwickelung gemäß die völlige Erkenntniß

dieses Geheimnisses dem Menschen zu Theil geworden, und wie die Erkenntniß des Vaters hauptsächlich hervortritt im Alten Bunde, die Erkenntniß des Sohnes aber vorzüglich im Neuen, so mußte die Gottheit des Geistes von beiden erst in der christlichen Kirche, als dem Reiche des Geistes, zur vollen Klarheit der Erkenntniß gelangen. Zur Zeit Moses, da es das dringendste Bedürfniß war, sein Volk von der Abgötterei zurückzuhalten, mußte die Lehre von der Einheit Gottes Wurzel und Quelle aller wahren Gotteserkenntniß seyn, und konnte die innere hypostatische Differenz in Gott nicht zur Erkenntniß kommen. In den Propheten hingegen tritt die Verheißung des ewigen Retters der Menschheit schon stärker hervor, der den Neuen Bund stiftete und seinen Geist allen seinen Gläubigen hinterließ, der dann sein göttlich Wesen in der christlichen Kirche vorzüglich beurkundete. In diesem Sinne erklärt sich z. B. Gregor von Nazianz in der 37. Rede. Sic enim se res habet. Vetus Testamentum Patrem aperte praedicabat, Filium obscurius. Novum autem Filium nobis perspicue ostendit et Spiritus divinitatem subobscure quodammodo indicavit. Nunc vero Spiritus ipse nobiscum versatur seseque nobis apertius declarat. Neque enim tutum erat, Patris divinitate nondum confessa Filium aperte praedicari: nec Filii divinitate nondum admissa, Sp. S. velut graviorem quandam, si ita loqui fas est, sarcinam nobis ingeri. Was nun die besonderen Stellen des Alten Testaments betrifft, in denen man von jeher eine mehr oder weniger deutliche Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit fand, so sind sie freilich meistens von der Art, daß sie weit eher im Stande sind, einen Christen zu überzeugen, der schon an dieses Geheimniß glaubt, als einen Nichtchristen und Nichtgläubigen, der immer geneigt seyn wird, das Eigenthümliche solcher Stellen mehr an der Seite der Sprache, als in einem dogmatischen Grunde zu finden. Von der Art ist schon die hebräische Sprachform Elohim, gleich zu Anfang der

Genesis, und besonders in der Stelle Genes. 1, 26, wo Gott sich gleichsam selbst objectivirend und anredend vorgestellt wird in den Worten: lasset uns Menschen machen, welches von den meisten Kirchenvätern als Rede Gottes des Vaters an den Sohn verstanden wird, von einigen jedoch auch als Anrede Gottes an die Engel. Nicht weniger Gewicht legen sie schon auf die Stelle, wo es heißt und Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht, wo gemeiniglich unter dem Wort, wodurch alles geworden ist, der Sohn Gottes verstanden wird. Ueberhaupt wird durch das Debar Adonai durchgängig im Alten Testament die Offenbarung Gottes, der Sohn, verstanden in den Auslegungen von den Kirchenvätern, und Augustinus sagt daher: Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio. Dicendo enim Filio, quid facturus erat Pater per Filium, ipsum Filium genuit, per quem, faceret omnia, tract. 21. in Joh.; u. in der Schrift: contra Sermonem Arian. c. 3: jussio Patris, ut fierent omnia, non est nisi Verbum, per quod facta sunt omnia. Den hermeneutischen Grundsatz der Kirchenväter, nach welchem die Pluralität in der Redeform der Worte Gottes auf die Pluralität der göttlichen Person deutet, zumal in der Stelle wo es heißt: lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, spricht auch Hilarius aus, indem er sagt, dergleichen Redensarten seyen von der Art: ut nec solitudinis intelligentiam significatio efficientis admittat, nec divinitatis diversitatem ad eandem imaginem et similitudinem constituta patiatur operatio, de Trin. l. 4. Ferner wo von der Sichtbarkeit Gottes im Alten Testament, von den drei Engeln, die sich mit Abraham unterreden, die Rede ist, fanden die Kirchenväter das Geheimniß der Pluralität der göttlichen Person ausgedrückt, in dem Dreimalheilig Jesaias 6. erblicken sie den bestimmtesten Ausdruck von der Trinität, und in den Psalmen und Propheten traten ihnen dann die Hinweisungen auf die künftige Menschwerdung des Sohnes Gottes entgegen. Soviel hierbei auch im Einzelnen

mag zu erinnern und mitunter der Willkühr freies Feld eröffnet worden seyn, so gehört doch nur wenig Sinn für die Wahrheit dazu, um alle die tieferen Andeutungen göttlicher Geheimnisse, von denen das Alte Testament voll ist, wenigstens im Allgemeinen anzuerkennen, und kann, wer überhaupt an den Sohn Gottes, als des Vaters Offenbarung, glaubt und an einen göttlichen Inhalt in der Bibel des Alten Testaments, sich schwerlich der Wahrheit entziehen, daß er auch dort sich auf die mannigfaltigste Weise schon verkündige und die Menschen zur Erkenntniß des ihnen ohne ihn ganz unbekannten Gottes hinleite. Deutlicher und bestimmter spricht das Neue Testament von der Differenz der göttlichen Personen, und besonders legte die Kirche in Ansehung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater von jeher das meiste Gewicht auf den Anfang des Evangeliums Johannis, welches von ihr bei allen Gelegenheiten angezogen wird, um auf gleiche Weise daraus den Sabellianismus als den Arianismus zu widerlegen. Jenen, weil, ohne ihn von sich zu unterscheiden, von Niemand gesagt werden kann, er sey bei sich selbst, wie es hier von dem Worte heißt, es war bei Gott, noch irgend Jemand sein eigener Sohn genannt wird, wie dieses Athanasius in seinem Buch gegen die Sabellianer, Basilius in seiner Rede gegen dieselben und die anderen Väter gar oft wiederholen und ausführen. Andererseits stellte man den Arianern beständig die ersten Worte des Evangeliums entgegen: im Anfang war das Wort, sofern unter dem Anfang hier bald verstanden wird soviel als ante omnia, bald das absolute Prinzip des Sohnes, der Vater, wie es Athanasius im Anfang des 5. Buches contra Arianos nimmt, wie auch Gregorius von Nyssa im 3. Buch contra Eunomium u. A. Nicht also blos eine Zeitbestimmung, eine Zeit vor aller Zeit, finden die Kirchenväter in diesem Worte, sondern auch auf das absolute Prinzipseyn Gottes, welches der Sohn in und am Vater hat, beziehen sie die Worte: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. Diejenigen, welche die *ἀρχή*

von dem Anfang der Welt, der Weltschöpfung verstanden, mußten darauf verzichten, gegen die Arianer daraus etwas zu beweisen, denn diese Annahme ließen sie sich gefallen, daß bei der Schöpfung der Welt das Wort Gottes, der Sohn schon gewesen, da sie stets lehrten, daß es vor der Schöpfung aller übrigen Dinge von Gott hervorgebracht worden, und daß durch dasselbe Alles geworden sey. Gleicherweise legen sie großes Gewicht auf ἦν, erat, gegen die Arianer und zeigen, daß nicht gesagt sey: in principio factum est verbum, sondern erat, wodurch es gänzlich mit Gott identificirt wird. Athanasius fand darin den deutlichsten Ausspruch der Ewigkeit des Logos und seiner göttlichen Zeugung. Ferner beweisen sie aus den Worten: durch ihn ist Alles gemacht, daß er nicht selbst gemacht seyn könne, sondern hier aufs Bestimmteste als Prinzip der Schöpfung von ihr selbst unterschieden werde. Und so könnte der Gebrauch des ganzen ersten Kapitels leicht bei den Kirchenvätern im Einzelnen nachgewiesen werden in ihrem Streit mit den Sabellianern und Arianern; auch findet man hierin soviel Uebereinstimmung bei ihnen, daß manche nur die Wendungen der früheren, besonders die lateinischen die der griechischen zu wiederholen schienen. So bestehen sie z. B. alle fast auf gleiche Weise auf den Folgen, welche sich gegen die Arianer ergeben aus den Worten: und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Denn nicht seyn kann Gott als das Wort bei Gott, als Vater, wenn nicht die Gottheit beider eine und dieselbige, und dennoch das Wort vom Vater verschieden ist. — Die andere Hauptstelle ist Joh. 10, 30., wo es heißt: ich und der Vater sind eins, zu welcher die Kirchenväter im Streit mit den Sabellianern und Arianern auf den verschiedensten Wegen zurückkehren; so Athanasius in der 4. u. 5. Rede contra Arian.; Hilarius im 8. Buch; Gregorius von Nyssa im 1. Buch contra Eunom.; fast Alles faßt sodann Ambrosius zusammen, indem er sagt: Cum dicit: Ego et Pater, revelatur aequalitas;

cum dicit: unum sumus, unitas declaratur. Aequalitas confusionem excludit, unitas separationem; aequalitas Patrem Filiumque distinguit; unitas Patrem Filiumque non separat. Ergo cum dicit: Ego et Pater, Sabellianum repellit, quia alium se, alium Patrem dixit; repellit Photinianum, quia se cum Deo Patre junxit. Illos superioribus repellit, quia dixit: Ego et Pater, inferioribus Arianos, quia dicit: Unum sumus. Tamen et in superioribus et in inferioribus haereticam jugulat saevitatem, Sabellianorum, quia Unum dixit sumus, non Unus sumus, Arianorum, quia Ego et Pater, non Pater et ego dixit, Ambros. de Sp. S. l. 3. c. 18. Es kam hierbei hauptsächlich darauf an, in welchem Sinne das Einsseyn des Sohnes mit dem Vater zu nehmen sey. Die Arianer bezogen es nicht auf die Natur, sondern nur auf die Uebereinstimmung und die Consension im Willen, gleichwie Christus Joh. 17. betet für seine Jünger, daß sie eins seyen, wie auch wir eins sind. Hieraus schien ihnen hervorzugehen, daß wenn die göttliche Einheit eine solche ist, wie die der Menschen unter einander, sie keine andere seyn könne als die der Harmonie des Willens und der Liebe. Athanasius, der über diesen Punkt sehr ausführlich ist in dem 4. und 5. Buch gegen die Arianer, bemerkt dagegen: daß man den Sinn und und Gehalt der Partikel ὡς, sicut, wohl beachten müsse, welche offenbar Aehnlichkeit und Nachahmung ähnlicher Verhältnisse, keineswegs aber dieselbe Art und Weise der Einheit oder Verbindung anzeigt, und besonders neu ist die Bemerkung des Cyrillus hierbei, daß Christus nicht gesagt hat: ut sint unum nobiscum, sondern ut omnes unum sint, nämlich unter sich und in nobis, in uns. Wenn es also allerdings die Einheit des Willens und der Liebe ist, die er von seinen Jüngern aussagt, so giebt er ihr an der Einheit der Natur und des Wesens, wie sie zwischen ihm und seinem Vater besteht, das Vorbild und Musterbild. Dieses geht auch nach Chrysostomus aus dem

ganzen Zusammenhang der Stelle hervor. Denn jener Worte: ich und der Vater sind eins, bedient er sich um zu beweisen, daß Niemand seine Schaafe aus seiner Hand reißen werde. Denn, sagt er, der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als Alles, womit er die Natur und das Wesen Gottes bezeichnet. Indem er nun zu den Worten: Niemand soll sie aus meiner Hand reißen, unmittelbar hinzufügt: ich und der Vater sind eins, so will er damit sagen, daß aus seines Vaters Hand so wenig als aus seiner sie Jemand reißen wird, da er ja eins ist mit dem Vater. Hätte Christus nun hier an eine bloße Consension, an Uebereinstimmung des Willens und nicht an die Einheit des Wesens gedacht, so würde der Schluß, den er beabsichtigt, verfehlt seyn, und könnte er nicht so erhaben von sich und seiner Einheit mit dem Vater gesprochen haben; daher folgt wenigstens aus dieser Stelle die Einheit der Macht, welche jedoch ohne die Einheit des Wesens nicht gedenkbar ist, Chrysost. Hom. 61. in Johann. Athanasius, Cyrillus und Augustinus erinnern außerdem, daß Christus hier keineswegs sagt: Ego et Pater unum volumus, sondern sumus. Besonders aber machen sie alle aufmerksam auf den wichtigen Zusammenhang dieser Stellen und den Unglauben der Juden. Diese, sobald sie hörten, daß Christus von sich die Einheit mit dem Vater prädicirte, griffen zu Steinen und sprachen: Du hast Gott gelästert, da Du ein Mensch bist, machst Du Dich selbst zu Gott. Sie verstanden also ganz richtig die Worte Christi nicht von einer bloßen Einheit des Willens, sondern auch des Wesens. Hierauf kommt Athanasius oft zurück und sucht durch den jüdischen Unglauben selbst den arianischen zu zerstören. Hätte Christus hier zur Auslegung seiner Worte gesagt: er meine seine Einheit mit Gott nicht in dem Sinne, wie sie es meinten, so hätte er leicht den Sturm von sich gewandt, wenn er ihre Meinung berichtigt hätte und widerlegt, gleichwie Paulus und Barnabas, da sie für Götter erklärt wurden, diese Ehre gar eifrig ablehnten,

Act. 14. Aber statt dessen fährt er fort, in ihrem ganz richtigen Sinne sie zu überzeugen, er sey der Sohn Gottes in diesem von ihnen erkannten Sinne und giebt daher die eine Redensart: ich und der Vater sind eins, ganz und gar das Nämliche als die andere, die er hierauf gebraucht: ich bin der Sohn Gottes. Das, was die Juden eine schreckliche Blasphemie nannten, daß er sich selbst zum Sohne Gottes mache oder für eins erkläre mit dem Vater, fordert er sie auf als wahr und gewiß wenigstens an seinen Werken zu erkennen.

Eine andere wichtige Stelle ist die Joh. 10, 38., die auch 14, 10. wiederholt wird: der Vater ist in mir und ich bin im Vater. Auch dieser Stelle bedienen sich die Kirchenväter gar oft gegen die Sabellianer und Arianer, um sowohl die wesentliche Gleichheit als die persönliche Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn darzuthun. Damit man nämlich, sagt Athanasius, die Worte: ich und der Vater sind eins, nicht so erkläre, als sey der Vater der Sohn oder der Sohn der Vater, so wird es genauer bestimmt und wiederholt in den Worten: ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Und andererseits wird durch dieses Seyn in einander wohl offenbar auch eine höhere Einheit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet, als die blos des Willens; denn auch die Engel und alle heilige und geheiligte Creaturen wollen nichts anders als den Willen Gottes thun, doch wagt keines von sich zu sagen: ich und der Vater sind eins und ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Ferner sagt Christus: Joh. 14, 9.: wer mich siehet, siehet den Vater. Haec ideo dixit, sagt Augustinus, quod tam similes sint Pater et Filius, ut, qui unum noverit, ambos noverit. Solemus enim de similibus duobus ita loqui, eis, qui unum illorum viderint, et qualis sit alius, volunt nosse, ut dicamus: vidistis illum, illum vidistis, Tract. 70. in Joh. Auch bei dieser Sentenz wiederholten die Väter gar oft, was schon bei dem Früheren bemerkt worden, daß nämlich keiner der Patriarchen,

Propheten oder Apostel von sich gesagt habe und habe sagen können: wer mich siehet, der siehet den Vater. Gleicherweise stellet diesen Ausspruch Augustinus der sabellianischen Lehre gegenüber, indem er sagt: Nam nisi duo essent Pater et Filius, non dictum esset: si cognovissetis me, et Patrem meum cognovissetis, quoniam ego, per quem venitur ad Patrem, perducam vos ad eum, ut ipsum etiam cognoscatis, Tract. 70. in Joh. Indem er sagt: wer mich siehet, bezeichnet er seine Person, die Person des Sohnes; in dem Zusatz: der siehet den Vater, weiset er auf die von ihm verschiedene Persönlichkeit des Vaters hin. So Basilius in der or. contra Sabellianos et Arianos. — Eines der stärksten Argumente für die gleiche Gottheit des Sohnes und Vaters nahm die Kirche von jeher aus der ganzen Erzählung im 5. Kapitel Johannis, wo es unter anderen heißt: darum suchten nun die Juden ihn zu tödten, weil er nicht nur den Sabbath auflösete, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich Gott gleich machte. Bei dieser Stelle bemerkt Augustinus, im 17. Tract. in Joh.: Omnes dicimus Deo: Pater noster, qui es in coelis. Legimus et Judaeos dixisse, cum tu sis Pater noster. Ergo non hinc irascebantur, quia Patrem suum dicebat Deum, sed quod longe alio modo, quam homines. Ecce intelligunt Judaei, quod non intelligunt Ariani. Wäre der Sohn ungleich dem Vater oder um soviel geringer, als es die Creatur ist gegen den Schöpfer, so hätte Christus unstreitig die falsche Vorstellung der Juden widerlegen müssen. Allein im Gegentheil sucht er die Vorstellung der Juden zu befestigen durch andere Worte, in denen er das Nämliche sagt und wiederholt, auf daß alle den Sohn ehren, wie den Vater; wer den Sohn nicht ehret, der ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Wie der Vater sein Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, sein Leben in sich selbst zu haben; wie der Vater Todte erweckt und lebendig macht, also auch der Sohn u. s. w.

Christus, der sonst bei allen Gelegenheiten so demüthig umhergingin Worten und Thaten, sollte nur hier so hohe Dinge von sich gesagt haben können ohne Grund? — In diese Reihe von Schriftargumenten gehört auch Joh. 16, 15: Alles, was der Vater hat, ist mein, und 17, 10. Den Inhalt dieser Stellen nennt Augustinus: rectissimam regulam, zur Ueberführung der Ketzer, ut ubicumque aliquid tribuunt Patri, quod Filio denegant, ipsam fidelissimam testem contra errores eorum vel contra mendacia producamus, contra Maximin. l. 3. c. 9.

Es ist hier nicht der Ort, mehrere andere Stellen der Schrift zu erwähnen, welche die Kirchenväter häufig hierher zogen, ohne daß sie doch wirklich hierher gehörten oder etwas bewiesen, Stellen, welche durch eine andere, richtigere Auslegung sofort ihr Gewicht verloren, wie 1. Joh. 3, 16. wo man den Ausdruck Gott auf Christum bezog, oder bei denen die Lesart zweifelhaft, verdächtig und falsch war. Daß das *ὁ ὤν ἐπὶ πάντων θεός* in Röm. 9, 5. die richtige Lesart sey, vertheidigen sehr viele Kirchenväter. Auch das entfernter Liegende ziehen sie oft durch Folgerungen und Schlüsse hierher. Bei allen Stellen der Schrift aber, welche wirklich hierher gehören, gehen sie zugleich meistens tief ein in die Idee von Gott, woraus allein die heilige Schrift ihr Licht empfängt. So ist es eben diese theologische Auslegung oder die Analogie des Glaubens, mittelst deren sie Alles entwickeln, was in dem Begriff und Ausdruck: Sohn Gottes, den die Schrift gebraucht, liegt oder in ähnlichen, wie *μονογενής*, *πρωτότοκος*, wo sie die Zeugung von Schöpfung stets genau zu unterscheiden pflegen. Immer sind es die beiden Hauptrichtungen der sabellianischen und arianischen Lehre, denen sie entgegen treten in ihren Schriftauslegungen. Indem die Schrift den Namen des Sohnes Gottes gebraucht, unterscheidet sie ihn zugleich vom Vater. Nam si idem est Pater et Filius, frustra est nominum distinctio, sagt Cyrillus Alex. zu Joh. 1, 2.

Nam si omnino non genuit, quorsum vocatur pater? quinam porro Filius est, si non est a patre genitus? ib. Und so sagten sie andererseits, daß der Name des Sohnes die Gleichheit des Wesens ausdrücke und schon mitenthalte, und finden sie in diesem Ausdruck allein schon den vollen Begriff des nicht in der Schrift enthaltenen ὁμοούσιος. Quis enim, sagt Athanasius, audiens nominari Filium, non statim de eo cogitat, eum esse proprium quiddam paternae substantiae? quis in prima Christianismi sui institutione audiens, quemadmodum Deus habet Filium ac proprio Verbo omnia fecit, non ita mente, ut nos sentimus, accepit? Quis cum prima exorta est scelerata Arianorum haeresis, non statim, ut quae ab illis dicuntur, audiit, obstupefactus est, tanquam ipsis, aliena loquentibus ac praeter satum ab initio verbum superserentibus? Etenim hoc in unaquaque anima satum est ab initio et sempiternum: Deum Filium habere Verbum, Sapientiam, virtutem et hanc illius imaginem et splendorem esse. Oritur vero statim ex iis dictis aeternum quiddam et existens a Patre, simileque substantiae generantis ac nulla in istis inest opificii vel creaturae notio, Ath. contra Arian. l. 3. Und in dem nämlichen Sinne erörtert Augustinus den Ausdruck der Schrift: Sohn Gottes, indem er sagt: Nec attenditis, quid mali dicatis, ut cum homines et canes et cetera huiusmodi habeant filios veros, quos illis gignentibus creat veritas, non sit verus Dei Filius ipsa veritas. Aut si sancta scriptura cogente permittitis, ut verus Filius sit, rogamus permittite, ut degener non sit, contra Maximin. l. 2. c. 6. l. 3. c. 15. Sie decken bei aller Gelegenheit die Leerheit und Nichtigkeit auf, welche sich dieses Ausdrucks nur ehrenweise und wie die Neueren gleichsam nur aus Höflichkeit bediente, aber von dem Sinne der Schrift fern bleibt, indem sie die innere Wahrheit des Ausdrucks leugnet. Talem conformant isti Filium, sagt Cyrillus,

honore quidem et illustri condecoratum gloria et ut Deum decet, sed minime verum; at nominibus adulterinis et congruentibus Deo voculis speciem effictum, Dial. 2. p. 418; und Chrysostomus: Filium nos dicimus et vere quod dicimus defendimus; illi vero sic dicunt, ut non re ipsa confiteantur. Hom. 33. in Acta. Gregor von Nazianz sagt in seiner 35. Rede, die Ketzer seyen wenigstens dahin gebracht, daß sie meinten, Christus werde nur ὁμωνύμως Gott genannt, wie der Hund, ein Fisch oder sonst etwas Himmlisches benannt werden könnte mit einem Ausdruck, der eigentlich von irdischen Dingen gilt. Denn ob sie gleich dem Ausdruck nach Christum nicht nur den Sohn Gottes, sondern auch einen wahren Sohn nannten, so wurden sie doch in der That und aus ihren übrigen Lehren überführt, daß sie den Ausdruck nicht im eigentlichen, ursprünglichen und strengen Sinne, sondern in einem entfernteren nähmen, sofern sie ihn nämlich denn doch auf etwas, was gemacht oder geschaffen seyn soll, bezögen, nämlich in dem Sinne, als das Alte Testament diesen Ausdruck häufig von heilig gesinnten Menschen, von Engeln u. s. w. gebraucht, oder das Neue Test. von Kindern Gottes redet, nicht aber so, daß klar werde, wie die Schrift diesen Ausdruck von Christo in einem ganz eigenen und eigenthümlichen Sinne nimmt, wie Röm. 8, 32: Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahin gegeben; also in einem solchen Sinne, daß die Art, wie wir den Sohn für den wahren halten, zurückweiset auf die, in welcher wir ihn zugleich für den wahren Gott halten, wie Ambrosius sagt: Si natus est, substantiae est. Si factus est, verus Filius non est. Si verus Filius non est, nec verus Deus est, de fide l. 1. c. 7. Hilarius erläutert den Schriftbegriff und den Ausdruck: Sohn Gottes in dem 6. Buch seines Werkes de Trinitate ausführlich. Bei der Stelle Matthäi 3, 17: dieß ist mein lieber Sohn u. s. w., sagt er unter anderen: Anne tibi in eo, quod dicitur, hic est, non hoc

significare videtur, alios quidem cognominatos ab eo in filios, sed hic Filius meus est? Donavi adoptionis plurimis nomen, sed iste mihi Filius est. Es ist die durchgängige Vorstellung der Kirchenväter, daß alle Menschen erst in dem einen und einzig wahren Sohne Gottes zur Adoption bei Gott gelangen, und von ihm an Kindesstatt angenommen und so und in diesem Sinne gleichfalls zu Söhnen und Kindern Gottes werden. Bei dem Schluß des 19. Kapitels vom Evangelium Johannis, wo der Apostel sagt: Dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sey u. s. w., sagt Hilarius in seinem 6. Buch: Scribendi igitur Evangelii non aliam praetulit causam, quam ut omnes crederent Jesum esse Christum Filium Dei. Si sufficit ad salutem, Christum credere, cur adjecit Filium Dei? Si vero Christum credere ea demum fides est, non Christum tantummodo, sed Christum Filium Dei credidisse, non est nomen Filii in Christo unigenito Deo ex adoptionis consuetudine, quod proprium est ad salutem. Si ergo salus in confessione nominis est, quaero, cur in nomine veritas non sit; quod si in nomine veritas est, qua auctoritate creatio esse dicitur, cum non creationis confessio salutem sit praestitura sed Filii? Bei der Stelle Joh. 8, 35., wo Christus sich ohne weiteren Beisatz den Sohn nennt und sagt: wenn also der Sohn euch frei macht, so seyd ihr wahrhaftig frei, macht Augustinus besonders eine schöne Bemerkung: Nam et ipse Dominus, cum sine additamento ponit Filium, se ipsum unigenitum vult intelligi, ubi ait, si Filius vos liberaverit, tunc vere liberi estis. Non enim dixit: Filius Dei; sed tantum dicendo Filius, dat intelligi, cuius sit Filius. Quam locutionem non recipit nisi excellentia eius, de quo ita loquimur, ut etiam, si eum non nominemus, possit intelligi. Ita enim dicimus pluit, serenat, tonat et si qua alia sunt, neque addimus, quis id

faciat, qui omnibus mentibus sese offert excellentia facientis, nec verba desiderantur. — Auch aus der Benennung des Eingebornen, welche die Schrift dem Sohne Gottes beilegt, schließen die Kirchenväter, daß er nicht könne ein Geschöpf Gottes seyn, denn hierin fanden sie besonders die beiden Hauptmomente des Begriffs vom Sohne Gottes, erstens, daß er gezeugt sey vom Vater und nicht geschaffen wie die Welt, und zweitens, daß er es sey auf eine einzige und eigenthümliche Weise, so, daß ihm allein der Name Sohn Gottes ursprünglich und wahrhaftig wie keiner Creatur zukomme. Deshalb sagt Augustinus: Etenim si natus est, Filius est, si Filius est, verus filius est, quia unigenitus est. Nam et nos sumus dicti filii, sed numquid unigeniti sumus tot filii? contra Maximin. l. I. c. 6; und Chrysostomus sagt: der Name des Eingebornen Sohnes werde in der Schrift auf eine solche Weise gebraucht, daß dadurch der Name des Sohnes, von der Creatur gebraucht, eingeschränkt werde. Sohn heißt wohl ein Mensch, auch Christus, aber der Mensch nur uneigentlich (*καταχρηστικῶς*), Christus eigentlich (*κυρίως*). Nam vox ista Filius inest et hominibus, inest et Christo, sed nobis abusione quadam (*καταχρηστικῶς*) Christo vero proprie (*κυρίως*). At vox unigeniti ipsius est solum, neque aliorum ulli ne abusione quidem convenit. Ut igitur ex appellatione illa, quae nulli inest, alteram, quae inest in multis, esse propriam existimes, ideo prius dixit: unigenitus, deinde filius. Die Kraft dieses Begriffs suchten die Arianer besonders dadurch zu schwächen, daß sie sagten: *μονογενής* heiße der Sohn blos darum, weil er *μόνος παρὰ μόνου*, solus a solo, procreirt sey, alles übrige aber durch ihn, als das Werkzeug Gottes, geschaffen. Auf solche hervorragende und unvergleichliche Weise von Gott producirt, heiße er mit Recht der Eingeborne. Allein schon Basilius zeigt, wenn in diesem Wort zeugen einerlei seyn sollte mit schaffen, der Sohn eigentlich *μονόκτιστος* hätte

heißen müssen, unicreatus. Der Arianer Eunomius interpretirt auch schon, wie die stolzische Uebersetzung des Neuen Testaments, das μονογενές durch ἀσύγκριτον, incomparabile. Allein Basilius zeigt ihm, wie auf diese Weise auch der Vater μονογενής heißen müßte, da er eben so unvergleichlich ist als der Sohn, der Vater aber doch selbst nach der Arianer Lehre ἀγέννητος sey, Basil. contra Eunom. l. 4. und Cyrill. Thesaur. l. 25. Er zeigt, daß eingeboren und unvergleichlich nicht an und für sich einerlei ist, sondern nur darin, daß er auf eine unvergleichliche Weise hervorgebracht ist, also μονογενής soviel heiße als unice genitus, singulari productione editus. Die Kirchenväter gehen bei diesem Wort häufig in den Unterschied von Zeugen und Schaffen ein und behaupten, wie Basilius, genitum ex ipsa gignentis substantia esse, factum vero non ex facientis substantia. Non est igitur idem gignere, quod facere, contra Eunom. l. 4.

Allein, wiewohl man diese Begriffe relativ so gegen einander bestimmen kann, kann man den Unterschied doch nicht für absolut halten und für richtig in jedem Sinn. Denn wie ist Gott noch immer Schöpfer? Dadurch, daß eins sich aus dem andern hervorbringt und zeugt und macht; wiederum, wie entsteht eins aus dem andern, wie zeugt der Mensch den Menschen anders, als daß Gott zugleich darin seine Schöpferkraft beweist. Beides ist auf eine absolute Weise, und zugleich kann man in diesem Sinne nicht sagen, γεννᾶν sey wesentlich verschieden von ποιεῖν. Allein worauf es bei Bestimmung des Sinnes, in welchem die Schrift vom Sohne und Gezeugten Gottes spricht, hauptsächlich ankommt, ist dieß, daß beide Ausdrücke in ihrem Begriffe, sobald sie von Gott in seinem Unterschiede von der Welt gebraucht werden, auseinander treten und so verschieden sind, als Gott und die Welt; in und mit diesen beiden Begriffen hat man immer zugleich die von einem ungeschaffenen Schöpfer der Welt und einem von Gott Geschaffenen.

Sobald nun dabei der Ausdruck Sohn gebraucht wurde, so verstand sich, daß er, je nachdem er als Sohn Gottes oder Sohn der Welt gedacht wurde, auch die eigenthümliche Art des Seyns von beiden annehmen muß, und daß der Sohn der Welt nicht kann ewig und Gott selber seyn, oder der Sohn Gottes geschaffen wie die Welt. Es ist daher eigentlich nichts anders, als die Vernunftidee von Gott, welche sich in jene beiden Begriffe hineinerstreckt und sie näher bestimmt. Daher denn auch Gregor von Nyssa ganz richtig den Arianer Eunomius, der in dieser Hinsicht Zeugen und Schaffen für einerlei erklärte, so widerlegt: auf die Weise würden ja mit gleichem Recht Erd und Himmel, Hund und Frosch auch Söhne Gottes und Götter heißen können, wenn darum das Wort, die ewige Weisheit Gottes, Sohn Gottes und Gott genannt werden sollte, weil es, das Wort, von Gott geschaffen wäre, l. 6; und Cyrillus in seinem zweiten Dialog: Nicht also einerlei ist in Gott Zeugen und Schaffen, weil aus dem, was von Gott gezeugt ist, der Name und die Würde des Sohnes Gottes folgt, nicht aber aus demjenigen, was von ihm geschaffen wird.

Zu den vorzüglichen und auf die göttliche Natur des Sohnes hindeutenden Bezeichnungen gehört auch, wenn die Schrift den Sohn die Weisheit, die Wahrheit, das Leben nennt. Diese Begriffe werden daher oft von den Kirchenvätern erörtert. Sie lehren, die Schrift habe damit nichts vom Wesen Gottes verschiedenes bezeichnen wollen. Nach Origenes lehren sie fast alle, daß der Sohn die Weisheit und Macht, das Leben, die Vernunft des Vaters sey, und eben hieraus beweisen sie am häufigsten, daß der Vater nicht für früher als der Sohn, der Sohn nicht für später als der Vater zu halten sey, weil Gott sonst ohne Weisheit, ohne Vernunft gewesen seyn müßte. Auf diese Weise widerlegt Cyrillus von Alex. die arianische Lehre, daß eine Zeit gewesen, wo der Sohn noch nicht war. Athanasius sagt: nonne furiosus est, qui vel in cogitationem suam

admittit, Deum aliquando *ἄλογον*, i. e. rationis vel sermonis expertem, et *ἄσοφον* i. e. sapientia carentem fuisse? or. 3. Und in der 5. argumentirt er also: Sic igitur dicendum est. Aut Deus sapiens minimeque irrationalis est, aut contra sapientiae et rationis expers. Si hoc secundum probas, statim absurditas apparet. Si prius ponitur, interrogandum est, quomodo sapiens est, et non irrationalis, an sic, ut extrinsecus rationem et sapientiam acquisierit, an ex sese habuerit. Si extrinsecus, erit aliquis, qui illi ante dederit adeoque priusquam acciperet, irrationalis erat et insipiens. Si ex sese habuit, manifestum est, non ex nihilo processisse, neque fuisse tempus aliquando, cum non erat. Semper enim erat. Basilius im 4. Buche contra Eunom. spricht auf die nämliche Weise und sein Bruder Gregor von Nyssa beweiset im 4. Buche contra Eunom. eben hieraus die Ewigkeit, die Coäternität des Sohnes. Wäre dem nicht so, sagt er, so wäre überhaupt keine Wahrheit, kein Licht und Leben gewesen, war aber das Licht nicht, so war Dunkelheit und Nacht, war die Wahrheit nicht, so war die Falschheit und Lüge, war das Leben nicht, so war der Tod, und war das Gute nicht, so gab es nichts als Böses. — Allein es handelte sich hauptsächlich darum, ob der Sohn oder Gott überhaupt die Wahrheit, das Leben und alles Gute gewesen: das Letztere leugnete doch auch Eunomius nicht. Auch Gregor Naz. sagte: Non enim Pater sine ratione (*ἄλογος*) fuit aliquando, nec unquam fuit, quia Pater erat, nec unquam non verus, non sapiens, non vi carens, vitae indigus, splendore ac bonitate destitutus, or. 35. So auch Cyrill. Alex. und Ambrosius, besonders de Symbolo c. 11. Auch Augustinus bedient sich dieser Wendung. Neque ex tempore genitus est, quia sempiternus Deus sapiens sempiternam secum habet sapientiam suam, de Fide et Symb. c. 4. Si dicis, Deum aliquando sine verbo aut sine ratione fuisse, eo

non Filio tantum, sed et Patri adversarius exis; contra quinque haereses c. 6. Es ist daher wohl einleuchtend, daß durch solche Argumentation die Arianer sehr wenig in Verlegenheit gesetzt werden konnten; denn sie leugneten an und für sich nicht, daß Weisheit, Güte, Größe u. s. w. Gott zugeschrieben werden müsse, nur daß dieses alles der Sohn sey und sich aus jenen Ausdrücken eine hypostatische Subsistenz des Sohnes beweisen lasse, leugneten sie, und die Rechtgläubigen erstreckten auch ihren Beweis nicht bis dahin, wenn sie von der Weisheit, der Wahrheit, der Güte Gottes sprachen, wie hier. Daher zeigte schon Augustinus das Mangelhafte dieser Vorstellung. Er sagt: jene Argumentation zwingt uns schon, erstens zu sagen, Gott der Vater sey nicht der weise, nisi habendo sapientiam, quam genuit. Sodann, wenn er nicht der weise ist an und für sich, sondern nur durch die Zeugung des Sohnes, darf man den Sohn nicht nennen sapientiam de sapientia, wie man doch sagt Deus de Deo, lumen de lumine, sondern der Vater ist nur genitor sapientiae. Quod si tenemus, cur non et magnitudinis suae et bonitatis et aeternitatis et omnipotentiae suae genitor sit, ut non sit ipse sua magnitudo et sua bonitas, et sua aeternitas, et sua omnipotentia, sed ea magnitudine magnus sit, quam genuit et ea bonitate bonus, et ea aeternitate aeternus et ea omnipotentia omnipotens, quae de illo nata est; sicut non ipse sua sapientia est, sed ea sapientia sapiens est, quae de illo nata est? Aug. de Trin. l. 6 c. 1. u. 2. Er zeigte, daß, wenn man so, wie viele frühere Väter gethan, unter der Weisheit, dem Leben u. s. w. ausschließlich den Sohn verstehen wollte, d. h. sie allein auf die hypostatische Subsistenz des Sohnes beziehen wollte in Gott und nicht vielmehr das gemeinschaftliche Wesen der Gottheit dadurch bezeichnen wollte, man unvermeidlich in die größten Ungereimtheiten verfallen würde. Itane ergo dicimus, ut Pater sit generator magnitudinis, hoc est generator virtutis,

vel generator sapientiae suae, Filius autem magnitudo, sapientia, virtus: Deus vero magnus, omnipotens, sapiens, ambo simul? Quomodo ergo Deus de Deo, lumen de lumine? non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet ex Patre, nec ambo simul lumen de lumine, sed solus filius de lumine Patre. Dieß ist auch ganz richtig. Es würde ja nach jener Redensart so herauskommen, als ob der Sohn das Wesen des Vaters wäre. Augustinus nimmt daher keinen Anstand zu sagen: Tam Patrem singulum esse sapientiam, quam Filium, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientia, et utrumque sit una sapientia. Er macht hier eine strengere und genauere Unterscheidung zwischen der Weisheit und der Offenbarung derselben, dem Wort, wie zwischen dem Seyn und dem wesentlichen Bilde desselben. Wenn man also die Ausdrücke: Weisheit, Vernunft, Güte, Größe u. s. w. absolut von Gott überhaupt gebrauchen kann, so haben hingegen solche, wie Wort, Bild, Sohn, immer eine absolute relative Bedeutung. Pater igitur, sagt er, et Filius simul una essentia et una magnitudo et una veritas et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius; c. 3. im 6. Buch. Diese genauere Unterscheidung wurde ohne Zweifel durch die lateinische Sprache sehr begünstigt und vielleicht herbeigeführt, denn in ihr steckte nicht so, wie in dem griechischen Wort λόγος, die Zweideutigkeit von Weisheit oder Vernunft und Wort; selbst das Wort ratio, wiewohl es Vernunft und Grund zugleich anzeigt, bezeichnet doch nicht zugleich die Offenbarung des Grundes, wie das Wort. Augustinus bestimmte daher den Begriff des Wortes Gottes dahin, daß es nicht soviel sey als sapientia schlechthin, sondern soviel als nata sapientia, als Offenbarung der Weisheit. Et haec duo cum dicuntur, i. e. nata sapientia, in uno eorum, quod nata est,

et Verbum et Imago et Filius intelligatur: et in his omnibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur. At in altero, quod est sapientia, quoniam et ad se dicitur, se ipsa enim sapiens est, etiam essentia demonstretur, et hoc ejus esse, quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Zugleich giebt er den Grund an, warum, da doch Vater und Sohn gleichmäßig die göttliche Weisheit ist, doch die Schrift fast nie anders als so von der Weisheit rede, daß die von Gott ausgegangene und gezeugte gemeint sey. Quia illa nobis sapientia commendanda erat et imitanda, cuius imitatione formamur. Quippe Filius nobis factus est sapientia a Deo et justitia et sanctificatio, qua temporaliter nos ad illum convertimus i. e. ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum, quemadmodum et per illum et imitatione eius sumus imago Dei, c. 3. Augustinus hat daher im 1. Buch der Retractationes c. 24. ausdrücklich die früher von ihm geäußerte Lehre zurückgenommen: Deum dici sapientem, quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur sapientia; und sagt, besser habe er diesen Gegenstand ausgeführt in dem Buch von der Trinität. Und in der That folgt ja auch nur zu klar aus jener Lehre, daß, da die Weisheit das Wesen Gottes selber ist, der Sohn die Weisheit des Vaters wäre und der Vater vom Sohn sein Wesen hätte. Ueberaus scharfsinnig ist diese ganze Lehre von ihm behandelt, nicht nur in dem angeführten 6. und 7. Buch, sondern auch noch in dem 15. Buch de Trinit. Aus allem diesen ist nun die ältere Lehre der Kirchenväter zu berichtigen. Wenn sie sagen, wie sie oft thun, gleich ewig sey mit dem Vater der Sohn, weil der Vater nie ohne Weisheit war, gleichwie das Licht nie ohne Glanz, so ist das ganz richtig, denn dann verstehen sie es von der Offenbarung der Weisheit, sensu causali et illativo. Denn obgleich der Sohn als solcher

nicht die Weisheit ist, wodurch der Vater weise ist, so ist er doch mit ihm eins und gleich ewig, und wird von ihm in Ewigkeit gezeugt. Mit Recht folgern die Kirchenväter die Ewigkeit des Worts aus der Ewigkeit des Vaters. Nunquam enim mens erit sine Verbo, sagt Cyrillus, nec Verbum nisi mentem in se formatam habeat intelligi potest, in Joh. l. 4. c. 42. An und für sich also ganz richtig ist die Lehre, daß der Vater nie *ἄλογος* und *ἄσοφος* war; sie war nur nicht treffend und hinreichend, um die Arianer von der persönlichen Existenz der Weisheit oder des Sohnes zu überzeugen. Nicht auf den formalen Sinn, sondern auf den causalen kam es vorzüglich an in diesem Streit.

Nicht weniger bestand man in der rechtgläubigen Kirche auf demjenigen, was der Begriff eines Bildes und Abglanzes vom Vater mit sich bringt, wie ihn die heilige Schrift enthält in den Stellen Col. 1, 15. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου;* u. Hebr. 1, 3. *ὁ ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* Man kann eins das Bild vom andern nennen in verschiedenen Beziehungen, in Ansehung der Form und Gestalt, dergleichen z. B. die Bildsäule oder das Gemälde von einem Gegenstande ist, in Ansehung der Sitten und Tugenden, der Ehre und Würde, am vollkommensten ist das Bild, wenn es die Identität des Wesens darstellt, wie schon im menschlichen Leben ein Mensch das Bild von andern ist und der Sohn das Ebenbild des Vaters schon kraft der Zeugung. Ein Bild, welches so die Substanz, das Wesen eines andern überliefert, unterscheidet sich sehr von dem Bild, das nur Gemälde oder Conterfei von einem, wenn gleich lebendigen, Wesen ist: denn dieses ist und bleibt in Ansehung des Wesens unlebendig und todt, dergleichen z. B. selbst das Bild im Spiegel, wiewohl es selbst die Bewegung, Gesichtszüge u. dergl. nachahmt, Orig. 7. de Princ. l. 1. c. 2. Gr. Nyss. contra Eunom. l. 12. Gregor von Nyssa findet, wie Origenes, die Aehnlichkeit des Bildes im

Spiegel sehr treffend, um die Art, wie der Sohn Gottes ein Bild des Vaters ist, zu bezeichnen; allein sie erstreckt sich doch nur bis zum Willen und zur Bewegung, stellt aber in sich nicht identisches Leben dar und wesenhafte Substanz, dergleichen Bilder nur durch Zeugung hervorgebracht werden können; denn nur bei diesen erstreckt sich des Bildes Aehnlichkeit auch bis auf die Natur, das Wesen, und von solchen Bildern sagen wir, sie sind nicht blos dem Urbild ähnlich, sondern gleich, dem Wesen nach. Diese Verschiedenheit des Begriffes von einem Bild entwickelt Hilarius sehr genau am Ende des 7. Buches seiner Schrift von der Trinität und lehret, der Sohn Gottes sey das lebendige Bild des lebendigen Gottes und in Ansehung des Wesens ihm gleich, d. h. im Wesentlichen nicht verschieden von ihm. So drückt sich das Wesen eines Menschen an und für sich stets auf die nämliche Weise aus; und so hat sich nun auch von Ewigkeit alles, was Gott dem Vater wesentlich ist, sein Wesen ausmacht, auf den Sohn überliefert und ist er hierdurch des Vaters Bild. Eben hieraus geht hervor, daß der Sohn Gottes nicht kann ein Geschöpf des Vaters seyn. Non enim ex domo architecti substantia comprehendi potest, sagt Basilius, verum ex fetu facile est gignentis intelligere naturam. Quare si opus est Vnigenitus, naturam Patris neutiquam nobis exhibet, contra Eun. l. II; und Athanasius in der 2. Rede contra Arian.: Quomodo factor et creator se ipsum videre possit in creata factaque substantia? Nam talem esse oportet imaginem, cuiusmodi est ejus Pater. Age itaque videamus ea, quae sunt Patris, ut et imaginem dignoscamus, an illius sit. Aeternus est Pater, immortalis, potens, lumen, rex, omnipotens, Deus, Dominus, creator et factor. Haec esse oportet in imagine, ut revera, qui Filium videt, videat et Patrem. So sagt auch Augustinus gegen die Ketzer, welche sagten, der Sohn sey das wahre Bild der Güte, Weisheit und Kraft des Vaters. Apo-

stolus Paulus non dicit virtutis Dei et sapientiae imaginem, sed eum ipsum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Eo ipso igitur, quod imago Patris Filius, virtus eius et sapientia est. Imago autem plena atque perfecta, id est non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita, nihil minus habet, quam ille, cuius imago est. Patris quippe imago summa, id est ita similis, ut in ea dissimile aliquid non sit, Filius est unicus; contra Serm. Arian. c. 26. In ihm also dem Sohn ist als dem Bilde des Vaters dieser sich selbst objectiv, in ihm schaut er sich selber an und ist er sich selber vollkommen gleich und in nichts von sich selbst verschieden. Daher bedienen sich die Kirchenlehrer auch dieses Schriftausdrucks ebenso oft gegen die Sabellianer als Arianer. Non enim est aequalitas in dissimilibus, sagt Hilarius, nec similitudo est intra unum. Si ergo naturam neque aliam, neque dissimilem ei, quem impassibiliter generabat, dedit, non potest aliam dedisse, nisi propriam. Ita similitudo proprietas est: proprietas aequalitas est et aequalitas nihil differt. Quae autem nihil differunt, unum sunt, non unione personae, sed aequalitate naturae; de Trin. l. 8. Nicht also blos ein ähnliches Bild vom Vater ist der Sohn, sondern ein vollkommen mit ihm auch im Wesen identisches Bild, wie es die Idee eines Bildes Gottes mit sich bringt, welches in diesem nicht etwa den Schöpfer, sondern den Vater zum Urheber hat. Sobald daher die Semiarianer die Aehnlichkeit oder Bildlichkeit des Sohnes auch auf das Wesen des Vaters bezogen, wie sie thaten, erklärte die katholische Kirche sich mit ihnen vollkommen einig, denn wenn sie auch noch das *ὁμοούσιος* nicht annehmen wollten, weil es etwa nicht in der Schrift stand oder nach ihrer Meinung zu nahe an sabellianische Lehre hinstreifte, so war es doch hiermit ganz so gedeutet, als es der Begriff der Homousie erforderte. Denn so entschieden sie unter anderen in ihrem 3. Anathematismus auf ihrer Synode zu

Ankyra gegen die halben und ganzen Arianer oder die Anomoier: Et si quis audiens unigenitum Filium invisibilis Dei similem non dixerit essentia Filium, qui est imago Dei invisibilis, cuius imago et iuxta essentiam intelligitur, quasi non vere dicens Filium, anathema sit; ap. Epiph. haer. 73. N. 2. sqq. Basilius erklärt in seiner 3. Epistel, daß die Worte: similis, secundum substantiam, mit dem Beisatz sine ullo discrimine ganz und gar die nämliche Kraft hätten als das consubstantiale der Kirche. Das *ὁμοῖος ἀπαραλλάκτως κατ' οὐσίαν* sagte nämlich bestimmt genug zweierlei aus, einmal nämlich die Aehnlichkeit des Wesens oder Gleichheit, und sodann die Differenz zugleich der Personen, und die Semiarianer erklärten sich für solchen Sprachgebrauch nur aus dem guten Grunde, daß sie eben dadurch sich strenger den Sabellianern entgegensetzen wollten, deren Tautousie ihnen zu nahe an die Homousie zu grenzen schien. Andererseits bemerkten die Katholischen noch weit mehr Gefahr in dem Gebrauch der semiarianischen Ausdrücke und die arianische Parthei unterließ auch nicht, aus dem Begriffe des Bildes und der Aehnlichkeit, nicht auch auf das Wesen bezogen, die gefährlichsten Folgen abzuleiten, wie denn schon Eusebius von Cäsarea sich auf eine äußerst profane Art hierüber ausdrückte, indem er sagt: Filium ab omnium artificiosissimo et omnia sciente pictore ac vivifico Patre ad exactam similitudinem elaboratum esse ideoque merito Deum ab sacris literis praedicari; Demonstr. evang, l. V.

Ueberhaupt war auch, wo die Idee unrein und unrichtig begriffen ward, die Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters mancherlei Mißgriffe und Mißbräuche fähig, und die Kirchenväter unterlassen daher auch hierbei nicht zu erinnern, daß der Ausdruck *θεοπρεπῶς*, gotteswürdig, zu nehmen sey. Man bediente sich oft in diesen Streitigkeiten der Wendung, zu sagen: auch das Bild des Königs werde oft der König selbst genannt

und doch seyen deshalb nicht zwei Könige. Allein wie leicht war das miszuverstehen, wenn man nicht einerseits den Unterschied zwischen einem gemachten und gezeugten Bilde, und andererseits den Unterschied zwischen Gott als Schöpfer und dem Geschöpf festhielt. In jenem Gleichniß ist von der Identität der Natur gar keine Spur.

Endlich legte man auch in der Kirche ein starkes Gewicht auf diejenigen Stellen der Schrift, in der der Unterschied zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als einer Creatur Gottes bezeichnet und vom Sohn gesagt wird, durch ihn sey alles gemacht, was gemacht worden ist. Wiewohl in der gemeinsamen Opposition gegen die nicänische Synode und ihr Homousios einig, gaben doch die Arianer ihrer Hauptbestimmung, wonach sie stets in allen Wendungen den Sohn für eine Creatur erklärten, die verschiedensten Gestalten. Einige wagten es nicht, den Sohn geschaffen zu nennen und nannten ihn vielmehr den vor aller Zeit vom Vater gezeugten, ohne jedoch ihn hiermit als gleich ewig zu bekennen mit dem Vater; Epiphan. haer. 79. Auch diese, wie gelind sie sich auch ausdrückten, waren doch weit entfernt vom Sinne der Synode zu Nicäa, nachdem besonders durch Athanasius Einwirkung die Coäternität als ein wesentlich zur Zeugung des Sohnes vom Vater gehörendes Merkmal hervorgehoben worden war. Andere, wie Arius selbst, gaben allerdings den Sohn ohne Hehl für eine Creatur aus, und darin folgten ihm alle nachher, welche durch die Namen der Anomoier und Eunomianer bezeichnet werden; doch gab es schon unter dieser Parthei nicht wenige, welche behaupteten, sie hielten ihn darum doch noch nicht gerade für eine Creatur, wie jede andere. Hiermit unterscheiden sie zwar den Sohn äußerlicherweise von allen anderen Geschöpfen, aber doch nicht wesentlich. Jene Prästanz des Sohnes vor aller Creatur fanden einige darin, daß sie ihn der Zeit nach über alle anderen Creaturen erhoben, andere darin, daß er zuerst von Gott allein ohne Zwi-

schenwirkung eines andern geschaffen sey, und er dann vor Gott als edelstes Werkzeug zur Schöpfung aller anderen Dinge mitgewirkt habe. Gegen alle diese verschiedenen Formen der arianischen Lehre stellte man nun besonders diejenigen Stellen der Schrift auf, in denen Gott von der Welt aufs Bestimmteste unterschieden wird, wie es die Idee Gottes selbst schon mit sich bringt, wie Augustinus sagt: omnis substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est, de trin. l. I. c. 6. So auch Gregor Naz. or. 32. u. 24. Die Leerheit der arianischen Exception, daß der Sohn nicht eine Creatur sey, wie andere (qualis alia), deckte besonders der heilige Athanasius auf und zeigte, wie gering und ganz nichtig dieser Vorzug sey, den sie dem Sohn Gottes beilegten. Quaenam altera creatura talis est, qualis altera facta est, ut hoc de Filio tanquam eximium asseratis. — Neque lumen est sicut nox, neque Sol ut Luna, neque rationis expertia sunt ut rationis homo particeps, neque Angeli ut Throni, nechi ut Potestates. Sed omnia quidem creaturae sunt; unumquodque vero eorum, quae facta sunt, secundum genus suum, suapte substantia, ut est factum, existit et manet, or. 3. Und nach ihm fast wörtlich Ambrosius de fide l. 1. c. 9. Athanasius hebt dagegen den Begriff des aller Creatur Gemeinsamen hervor: Quippe creaturarum et operum proprium istud est, ut non sint, antequam fiant, deque non exstantibus in rerum natura subsistant, tametsi gloria et splendore caeteris antecellant. ib. Auf die Weise, sagt er, könnten auch wir uns unbedenklich Söhne Gottes nennen, wiewohl der Zeit und Würde nach ihm nicht gleich. Si quidem plus et minus non diversam naturam esse demonstrat; Ath. de Decr. Syn. Nic. Da es nun aber vom Sohn heißt: durch ihn sey alles gemacht und ohne ihn sey nichts gemacht, so wird er hiermit offenbar über jegliche Creatur erhoben und dem Schöpfer vollkommen gleichgestellt und als solcher

selbst dargestellt, und aus dieser Lehre folgern sämmtliche Kirchenväter, daß der Sohn offenbar von allem ausgenommen sey, was gemacht ist, er müßte denn von sich selbst gemacht seyn, welches ganz ungereimt ist. Es kann daher der Sohn nicht in die Reihe der Creaturen eingeschlossen werden. Si quidem, wie Hilarius sagt, humanae intelligentiae sensus hoc respuit, ut creator creatura sit, quia creatio per creatorem est, l. 12. Auf die Vorstellung vom Sohn Gottes, wonach er wesentlich von aller Creatur verschieden ist, gründet die christliche Kirche auch die Ehre der Anbetung, welche sie dem Sohne Gottes erweiset, denn diese gebührt keiner Creatur, wo man nicht in Götzendienst fallen will. Jene Ehre aber spricht ihm der Apostel ausdrücklich zu Hebr. 1, 6.: und es beten ihn alle Engel Gottes an, woraus erhellet, daß er auch nicht einmal als ein Engel angebetet werden kann und darf, da diese vielmehr ihn anbeten. Dieß ist die gemeinschaftliche Lehre aller Kirchenväter; wie auch Augustinus sagt: Omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem, contra Serm. Arian. c. 29; wie auch Römer 1, 25. die Heiden verdammt werden, welche der Creatur mehr dienten, als ihrem Schöpfer. Wäre der Sohn nur der Zeit nach oder dem Range nach über alle anderen Geschöpfe erhaben, so müßte, wie Athanasius bemerkt, jede niedere Creatur die höhere anbeten. Daher nannte man orthodoxer Seits die Arianer Götzendiener, weil sie den, von dem sie doch behaupteten, daß er ein Geschöpf sey, Anbetung zusprachen, und deswegen wurden sie den Heiden gleichgestellt. So sagt Gregor von Nyssa: Jubet Deus per Prophetam, nullum recentem Deum arbitrari Deum, neque adorare Deum alienum. Atqui perspicuum est, id recens appellari, quod non est ex aeterno, et e contrario rursus aeternum dicitur, quod non est recens. Qui igitur non ex aeterno unigenitum Deum ex Patre esse credit, recentem eum esse non negat. Itaque

qui dicit, aliquando illum non fuisse, hic eius divinitatem negat. Wenn der Arianismus sollte der Glaube und die Liebe der christlichen Kirche seyn, so würden, lehrt Cyrillus im 4. Dialog de Trinitate, die Heiden, welche jetzt zur christlichen Kirche treten, es nicht aufhören zu seyn, sondern nur fortfahren, mehrere Götter zu bekennen und anzubeten, und ebendieses war die Seite, von welcher man in der Kirche die arianische Lehre für Heidenthum erklärte, wie man die sabellianische Lehre für Judenthum hielt. Athanasius sagt deshalb, die Arianer könnten die Taufe unmöglich recht verwalten, denn obwohl sie die rechtmäßige Formel anwendeten, so gäben sie ihr doch eine dem Sinne der Kirche ganz zuwiderlaufende Bedeutung, indem sie weder den Vater für den wahren, noch den Sohn für den wahren hielten, l. 3. contra Arian. Daß in dieser Formel der Sohn mit dem Vater und Geist auf ganz gleiche Linie gestellet wird, erklären sämmtliche Väter für einen entscheidenden Beweis für die Gottheit des Sohnes. Auf den Namen einer Creatur zu taufen, erklären sie für Blasphemie. Athanasius verficht dieses besonders sehr in seiner 4. Rede. Ueberhaupt redet die Schrift oft so, daß sie den Sohn dem Vater vollkommen gleichstellt, und legt dem Sohn dieselbige Function und Autorität bei. Athanasius zeigt a. a. O., wie z. B. 1. Theſſ. 3, 11: Er aber, Gott unser Vater und unser Herr Jesus Christus richte unsern Weg zu euch; nicht der Pluralis steht bei dem verbo, nicht dirigant, sondern dirigat viam nostram ad vos, um zu zeigen, daß es eine und die nämliche Gnade sey, welche der Vater durch den Sohn verleiht. Wenn nun allerdings, wie die Arianer erinnerten, die Schrift doch zuweilen Engel mit Gott zusammenstellt, wie in der Genesis, so ist das nach Athanasius keineswegs ein geschaffener Engel und Diener, sondern Gott selbst in seiner Sichtbarkeit, d. i. der Sohn Gottes, der auch oft Engel genannt wird und ein Gesandter des Vaters. — Daß die Menschen aufgefordert und angewiesen werden, an den Sohn zu glauben,

so gut wie an den Vater, hält Augustinus für einen entscheidenden Beweis der Gottheit des Sohnes; bei den Stellen Johann. 11, 25.: ich bin die Auferstehung und das Leben u. s. w. und 14, 1.: glaubet an Gott und ihr glaubet an mich, sagt er: Hoc consequens non esset, si Christus non esset Deus. Er schärft zugleich oft den Unterschied ein zwischen credere in aliquem und alicui, z. B. Tract. 29. in Joh. et in Ps. 77.: Nam de Apostolis possumus dicere, credimus Paulo, sed non credimus in Paulum, credimus Petro, sed non credimus in Petrum. Quid est ergo credere in eum? credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. So sagt auch Gregor Naz.: Si creatura est, quomodo in ipsum credimus? Neque enim idem est credere in aliquid et credere de aliquo. Illud enim divinitati convenit, hoc cuilibet rei, or. 37. Die Kirchenväter beziehen ferner auf die Ehre und Herrlichkeit der Gottheit des Sohnes alle die zahllosen Stellen der Schrift, in denen ihm die Macht der Sündenvergebung, der Todtenerweckung und das Recht, das ewige Leben denen zu geben, die an ihn glauben, wie auch Namen beigelegt werden, die sich für kein Geschöpf eignen, als: Wort Gottes, Eingeborner, Gottes Macht und Weisheit, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, welches die Welt erleuchtet, Gerechtigkeit, Heiligung, Auferstehung, Herr, Herr der Herrlichkeit, König, Allmächtiger u. s. w. Besonders legen sie mit Recht ein starkes Gewicht auf diejenigen Namen, welche Bezeichnung von abstractis sind, wie Licht, Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, welche durchaus keiner Creatur, sondern Gott allein zukommen, weil sie zugleich eine unendliche Vollkommenheit bezeichnen, dergleichen von keiner Creatur ausgesagt werden kann. Engel und Menschen, wie weise, gerecht, gütig sie sind, werden doch niemals die Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe genannt. Dieses alles führet besonders Cyrillus von Alex. weiter aus im 4. Buch zum Johannes c. 3, wo er auch unter anderen sagt:

wer Grammatik oder Geometrie auch aufs Vollkommenste inne hätte, wird dennoch deshalb nicht die Grammatik oder Geometrie genannt, denn nicht von Natur, sondern durch Arbeit und Fleiß besitzt er jene Wissenschaften. Hilarius führt alles, was die Herrlichkeit des Sohnes Gottes beweiset, auf 5 Punkte zurück, den Namen, die Zeugung, die Natur, die Macht und das Bekenntniß, de Trin. l. 7.

III. Die kirchliche Tradition. Nach dieser Darstellung des nicänischen Lehrbegriffs vom Verhältniß des Sohnes zum Vater und der Rechtfertigung desselben durch die biblische Tradition, muß es nun ein Gegenstand von Interesse seyn, zu sehen, in welchem Verhältniß derselbe steht zu der früheren Lehre und der kirchlichen Ueberlieferung. Oft ist es der Synode zu Nicäa und ihren Vertheidigern vorgeworfen worden, sie habe einen neuen Glauben eingeführt und ihre Lehre widerspreche ganz der der vorhergehenden Jahrhunderte. (Lange, Gesch. des unitar. Lehrbegriffs.) Andererseits versicherten die Kirchenlehrer, daß dieser ihr Glaube, den die nicänische Formel bestimmt ausgesprochen, der Glaube und die Lehre aller christlichen Vorzeit gewesen und das Ansehen der Tradition völlig auf seiner Seite habe. Ja sie stellen der Schrift ihre Lehr-Tradition gänzlich zur Seite und behaupten, daß all ihr Streit und Widerspruch gegen die Ketzer lediglich die Absicht habe, die Lehren der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung gegen die Anfeindungen und Verfälschung von Seiten der Ketzer zu verwahren und zu vertheidigen. Auf jenen Vorwurf hat sich zu allen Zeiten die Feindschaft gegen die Trinitätslehre gestützt, und nichts ist gewisser als das, daß der nicänische Glaube nicht besser als unrichtig, falsch und verwerflich könnte dargestellt werden, als wenn man zeigen könnte, er sey der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung fremd und entgegen. Denn so ohne alle Objectivität wäre er der rein nur subjective Glaube, als dieser aber der falsche.

Um nun diese Beschuldigung und jene Behauptung richtig zu würdigen, muß man nur das Unrichtige und Wahre an beiden ins Auge fassen. Es ist wohl jedem, der nur das Zeugniß der Geschichte unentstellt und unbefangen auf sich wirken läßt, bald klar und gewiß, daß nicht alle vornicänischen Väter so, wie die Synode zu Nicäa, von der Dreieinigkeit und insbesondere vom Verhältniß des Sohnes zum Vater gelehrt haben. Wie wäre auch die Anstrengung möglich, oder wozu wäre der Kampf, in welchen die Väter des 4. Jahrhunderts durch die Arianer hineingezogen wurden, überhaupt nöthig gewesen, wenn durch die früheren Kirchenlehrer der wahre Sinn der Schrift hierüber schon so bestimmt und klar gewesen wäre, daß man die Ketzer nur darauf hätte verweisen dürfen, um sie zu widerlegen. Nachdem der Jesuit Petavius aufrichtig gestanden, daß eine vollkommene Harmonie in den Aussprüchen der früheren Väter mit der nicänischen Lehre ohne Verfälschung der Geschichte nicht herauszubringen sey, worüber denn Sand in seinem Streben, alle Welt arianisch und socinianisch zu finden, den Petavius gleich zu einem Gleichgesinnten machte; in seinem Nucleus Hist. Eccl.: übernahm Georg Bull die schwere Rolle, darzuthun, daß in den Lehren der nicänischen Synode und der vorhergehenden Jahrhunderte die größte Uebereinstimmung sey, und der nicänische Lehrbegriff sich aus den ältesten Zeiten unverändert durch die drei ersten Jahrhunderte fortgepflanzt habe, defensio fidei Nic. — auch in Bullii Opp. Lond. 1703. fol. Wenn man nun allerdings gestehen muß, daß er in dieser Richtung zu weit gegangen, so kann man doch auch seine Meinung nicht absolut falsch finden; auch sie hat vielmehr eine Seite, von der sie vollkommen richtig ist. Wenn nämlich jene auf dem Grunde der Geschichte leicht erweisliche Thatsache, daß nicht alle früheren Kirchenlehrer wie Athanasius, gedacht und gelehrt haben, soviel heißen soll, als es die ganz ungeschichtliche Vorstellung von dem Socinianer Souverain ist im Platonisme dévoilé und seines

deutschen Uebersetzers Löffler, nämlich, daß Athanasius und sein Anhang die Dreieinigkeitslehre zu Nicäa gemacht und künstlich in den Schein der Wahrheit gestellt hätte: so ist es unstreitig falsch, daß eine solche Differenz zwischen der Synode zu Nicäa und aller christlichen Vorzeit bestanden habe, und man muß erst alles Sinnes für die innere Wahrheit dieser Lehre und aller Ueberzeugung davon, ingleichen aller historischen Einsicht ermangeln, um das aus der Lehre der früheren Kirchenväter herauszulesen. Um ein richtiges Urtheil hierüber zu haben, muß man nur die göttliche Substanz des Glaubensinhalts in der menschlichen Erkenntniß desselben unterscheiden von dieser selbst und derselben Darstellung und Entwickelung. Ein anderes ist der Glaube, dessen Element zunächst das der Vorstellung, und so noch sehr einfach ist, ein anderes die Erkenntniß oder der Begriff desselben. Bevor man die heilige Schrift überall hatte, begnügte man sich in der christlichen Kirche mit der aus der mündlichen Tradition Christi und der Apostel entsprungenen, in der Taufformel und regula fidei enthaltenen Grundwahrheit des Glaubens an Gott, den Vater, Sohn und Geist. Wer nun nicht annehmen kann, daß die ersten Christen Heiden gewesen oder nach dem Bekenntniß der christlichen Religion geblieben seyen, muß auch wohl annehmen, daß sie darunter sich nicht drei Götter gedacht, und wie sich auch in der unvollkommenen Denkart des großen Haufens, welcher zur christlichen Kirche übertrat, dieses gestalten mochte, so wird man dieses doch so wenig von den Einsichtsvolleren darunter, als von den erleuchteten Christen und Aposteln voraussetzen können; denn dagegen wirkte schon der lebendige Zusammenhang der göttlichen Offenbarung und besonders des Christenthums mit dem Judenthum. Andererseits, wer nicht annehmen kann, daß die ersten Christen alle zugleich in dem jüdischen abstracten Monotheismus befangen gewesen oder geblieben nach der Annahme der christlichen Religion, wogegen schon stritt, was sie von einem Sohne Gottes

hörten, muß auch zugeben, daß die christliche Lehre von Einem Gott, als Vater, Sohn und Geist, in ihnen den Glauben an die Trinität oder die Einheit Gottes in drei Personen nicht ausgeschlossen habe, denn daß Christus der Sohn Gottes sey, das wurde denen, die aus der Synagoge zur chrichlichen Kirche kamen, immer am meisten eingeschärft als die Grundlehre des Christenthums in seinem Unterschiede vom Judenthum. So wenig nun zu denken ist, daß die Juden, zum Christenthum übertretend, glaubten Heiden geworden zu seyn, oder die Heiden, welche das Christenthum annahmen, glaubten Juden geworden zu seyn, ebenso wenig ermangelten beide des wahren christlichen Prinzips, und wie unvollkommen sie auch vorher beiderseits dachten von Gott, so mußte nothwendig das christliche Bewußtseyn in ihnen die Ueberzeugung bewirken, daß die christliche Lehre von Einem Gott ebenso sehr alle Mehrheit von Göttern ausschließe, als sie die Mehrheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen in sich begreife. Mehr Bestimmtheit mußte sodann der christliche Glaube erlangen durch alles das, was in den Schriften der Apostel von dem Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater zu lesen war, besonders bei Johannes und Paulus. Diese Aussprüche bildeten seitdem das eigentlich Wesentliche oder die Substanz des Glaubens in allen Ansichten und Erkenntnissen der Lehre; sie waren und blieben die festen Grundlagen, mit denen übereinzustimmen das gleichmäßige Bestreben der Häretiker sowohl als der rechtgläubigen Christen war. Alle Uneinigkeit zwischen diesen beiden betraf allein die Auslegung, die Art, wie jene Stellen in den apostolischen Schriften zu verstehen seyen, und erst in diesem Streit und Gegensatz entstand das Bestreben, es auch in der Erkenntniß dieses Gegenstandes zu einer widerspruchslosen und mit der Idee von Gott zu vereinigenden, zusammenhängenden Erkenntniß, zu einer wissenschaftlichen Theorie davon zu bringen, welche zum Glauben an die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, an und für sich gar nicht

wesentlich mitgehörte. Man konnte lange in der christlichen Kirche die verschiedensten Meinungen davon hegen und sich unvollkommen und einseitig ausdrücken, oder wesentliche Fehler in diesen speculativen Erkenntnissen begehen, wie das Beispiel mehrerer Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts zeigt, ohne des Unglaubens oder des Mangels an wahrem Glauben in der Lehre von Gott dem Vater, Sohn und Geist verdächtig zu werden; und das allein ist der große Unterschied zwischen den nicänischen Zeiten und den früheren, daß, als die Angriffe auf den kirchlichen Glauben heftiger, allgemeiner und verführerischer wurden, man nun auch in der rechtgläubigen Kirche die dogmatische Theorie in eine feste, bestimmte und entscheidende Verbindung mit dem Glauben selbst setzte, so daß jeder diesen selbst sofort zu leugnen schien, der jene nicht annahm; und will man die Väter vom 4. Jahrhundert an eines Irrthums beschuldigen oder eines Tadels würdig finden, so muß er sich darauf beziehen, welches jedoch sowohl in dem harten Widerspruche und den gefährlichen Wirkungen der arianischen Lehre, als auch in dem Geiste der Zeit vor jeder wahrhaft geschichtlichen Würdigung seine Entschuldigung findet. Wer das bedenkt, der wird es sich auch unmöglich denken können, daß die nicänischen Väter in einem solchen innern Widerspruch, als man gewöhnlich vorgiebt, gestanden hätten mit der kirchlichen Ueberlieferung des wahren Glaubens, worauf sie sich doch beständig beriefen, als nächst der Schrift die entscheidende Autorität, welche sie für sich anführen könnten. Was Glaube und Lehre der Kirche gewesen war bis auf seine Zeit, wußte Athanasius gewiß; daß weder die sabellianische noch die arianische Lehre sich von Christo auf die Apostel und von diesen auf die folgende Zeit fortgepflanzt habe, wußte er ebenso gewiß; nur in dieser Ueberzeugung konnte er sagen in seiner 1. or.: die zu Nicäa versammelten Väter hätten nur τὴν ἐκ πατέρων πίστιν repetirt; nur daß er seine Theorie mit dem Wesentlichen des Glaubens in eine so enge Ver-

bindung setzte und des Verdammens auf allen Seiten kein Ende war, gereichte ihm allerdings und seiner Zeit zum Vorwurf aus dem Gesichtspunkte der unsrigen. Damit aber ist die innere Falschheit seiner Lehre, oder die unerhörte Neuheit derselben, oder die Erfindung einer neuen Glaubenslehre, die man ihm vorwirft, lange noch nicht dargethan. Will man die ganze Eigenthümlichkeit seines Strebens, oder, wenn man will, sein Verdienst in dieser Sache mit Einem Worte bezeichnen, so war es dieses, daß er zuerst auf eine ebenso umfassende als gründliche Weise darzuthun versuchte, die christliche, in der heiligen Schrift enthaltene und in der Kirche überlieferte Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, führe nicht drei Götter ein, daß er also die Einheit des göttlichen Wesens in den drei Personen auf eine wissenschaftliche Weise darstellte. War er nun in den theoretischen Mittelgliedern dieser Erkenntniß und Untersuchung oft neu und originell, so ist er damit doch so wenig vom Glauben der Kirche abgewichen, als er demselben etwas Wesentliches beigemischt hat; und man kennt ihn wenig, wenn man ihm Schuld giebt, was er an Sabellius und Arius stets für das größte Verbrechen ausgiebt, nämlich daß durch solche Meinungen neue und in der Kirche und Schrift unerhörte Lehren eingeführt würden. In einem Brief an Adelphius setzet er ausdrücklich der Neuheit und Kühnheit ketzerischer Lehren entgegen, fidem nostram, quae recta est, et ex Apostolorum ac Patrum doctrina confirmatam auctoritate N. et V. Testam. In der Schrift von der Menschwerdung sagt er gegen Paulus von Samosata: Wer bei demjenigen bleibt, was überliefert ist, der ist auch außer Gefahr. Wir rathen euch also, was wir uns selbst auch beständig anrathen, daß ihr den Glauben bewahret der euch überliefert ist, und daß ihr die profanen Wortneuigkeiten vermeidet. In der Schrift an Serapion über den heiligen Geist, wo er oft den Zusammenhang dieser Lehre mit der von der Trinität darstellt, verweiset er gleichfalls oft auf die apostolische Tradition

und Kirchenlehre. Videamus, sagt er, adhuc et ipsam, quae fuit ab initio, traditionem et doctrinam et fidem Ecclesiae catholicae, quam Dominus quidem dedit, Apostoli vero praedicaverunt, et Patres custodierunt. In hac enim fundatur Ecclesia et qui ab hac excidit, nec esse Christianus, nec vocari poterit. Bei diesem offenen Geständniß und oft erklärten Willen wäre nun allein noch möglich anzunehmen, daß er auch bei dem bestimmtesten Vorsatze, der überlieferten Kirchenlehre treu zu bleiben, unbewußt in die Verfälschung der christlichen Lehre durch seine Speculationen hineingerathen sey; aber den Beweis für diese Behauptung könnte man doch lediglich nur durch eine Vergleichung der Lehre der Schrift mit der seinigen führen und so, daß man in ebenso dogmatischer als speculativer Weise die Fehler seiner Erkenntniß nachwiese und zeigte, wo und wie er von der Lehre der Schrift abgewichen; aber davon sind die am weitesten entfernt, welche am lautesten über Athanasius Anmaßung schreien, denn sie glauben selbst nicht an die Möglichkeit einer solchen Deduction, welches Nichtglauben seinen Grund hat in ihrem Nichtglauben an die Dreieinigkeitslehre selbst. Keineswegs aber ist jene Beschuldigung schon dargethan durch die Aufzeigung der Eigenthümlichkeit seiner Lehre, soweit sie blos die philosophische Behandlung der Schrift und Kirchenlehre betrifft, denn diese konnte neu, energisch, tief und speculativ seyn, ohne die Substanz des überlieferten Glaubens im mindesten zu verletzen.

In den ersten Zeiten der christlichen Kirche begnügte man sich mit den einfachsten Worten der Glaubensregel, und noch den apostolischen Vätern waren alle gelehrten, speculativen Untersuchungen dieses Geheimnisses fremd. Inzwischen ist es wichtig und nothwendig, zu forschen, ob sich bei ihnen wenigstens der Glaube an diese Lehre und ihre wesentlichen Bestandtheile findet; und wie wenig man sich auch auf alle ihre Schriften als ächt verlassen kann, so ist doch darüber von keiner Seite je ein Zweifel erhoben

worden. Barnabas sagt in seinem Brief im 5. Kap., Gott habe zu dem Herrn bei der Schöpfung gesprochen: lasset uns Menschen machen, und wir, wäre der Sohn Gottes nicht in menschlicher Gestalt gekommen, würden seinen Glanz ebenso wenig haben ertragen können, als wir in die leibliche Sonne sehen können; Epist. c. 5. In dem Hirten des Hermas geschieht des Sohnes Gottes gar oft Erwähnung. Im 3. Buch der 9. Similitudo drückt er sich zwar etwas ungeschickt aber doch bestimmt genug aus, wenn er sagt: der Sohn Gottes sey älter (antiquior) als alle Creatur, er sey schon im Rathschluß des Vaters zur Schöpfung der Welt gegenwärtig gewesen; Cotel. P. P. Apost. I. Vol. p. 118. Clemens von Rom nennt Christum das Scepter der Majestät Gottes, welcher nicht mit eitlem Stolz und Gepränge in die Welt gekommen; ad Corinth. Ep. I., 16. Er spricht von dem Joch der Gnade, das er uns aufgelegt, der Herr, *ὁ Κύριος*, und am Schluß des Briefes sagt er: die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sey mit euch. Aus dem Brief an die Hebräer wiederholt er alle die hohen Ausdrücke von Christo und sagt: über alle Engel sey er um soviel erhoben als er einen Namen, der über den aller Engel geht, erlangt habe; womit er den Sohnsnamen bezeichnet. Außerdem spricht er das ganze Wesen der göttlichen Trinität aus, indem er sagt: haben wir nicht Einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der in uns ausgegossen ist? Aus den verschiedenen Briefen des Ignatius citiren mehrere folgende Kirchenväter oft Stellen, welche hierher gehören, allein so ungleich, daß sie zum Theil sich gar nicht finden in den Briefen, die wir noch wirklich besitzen; allein auch in diesen selbst, wie interpolirt sie auch seyn mögen in der größern Gestalt, findet sich deutlich die Lehre von Christo, als dem Gottes- und Menschensohn. Ad Smyrn. 1, 10. wird er ausdrücklich *θεός* genannt, Ad Magnes.: *λόγος ἀΐδιος θεοῦ*. In Münschers Lehrbuch der Dogmengeschichte h. von Cölln ist gesagt: Ignatius

habe den Sohn dem Vater subordinirt; B. I. p. 162. Die angeführte Stelle der Ep. a. Magnes. c. 13. sagt nur: Jesus Christus habe sich dem Vater untergeordnet *κατὰ σάρκα*, d. h. als Mensch. Allerdings ist der Mensch, auch Christus als Menschensohn, Gott, seinem Vater, subordinirt, aber nicht als Sohn Gottes; diese Vorstellung ist gerade durch das hinzugefügte *κατὰ σάρκα* entfernt. Von Polycarpus hat Eusebius, da er das martyrium desselben beschreibt, unter anderen eine Rede desselben, in welcher Stellen vorkommen, welche aufs Bestimmteste den Glauben der Schrift und Kirche wiederholen von der Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater und Geiste, doch ohne sich auf weitere Forschungen einzulassen. Die Gemeinde zu Smyrna aber, deren Bischof Polycarpus gewesen war, sagt in eben demselben martyrio: *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν*; ad Polycarpum epist. ap. Cotel. II. p. 202. In dem berühmten Brief des Proconsuls Plinius an den Kaiser Trajan, wird es von jenem als etwas Eigenthümliches der Christen bemerkt: quod Christo, tanquam Deo, carmen dicerent (auch bei Cotel. P. P. Ap. II. p. 181.), und Tertullian, wo er von diesem Bericht des Plinius spricht, sagt dieses noch bestimmter: die Christen kämen zusammen ad canendum Christo, ut Deo; ib. p. 183. Wie er selbst auch in seinem Apologeticus, im 21. Kapitel, die Absicht ankündigt, zu handeln de Christo, ut Deo.

Den bestimmtesten Gegensatz fand diese Lehre an der jüdischen, an dem Einwurf und Vorwurf, daß die christliche Lehre von Gott, als Vater und Sohn, den Polytheismus begünstige; es war daher das Hauptbestreben, der alexandrinischen Kirchenväter besonders, den scheinbaren Widerspruch der beiden Ideen wegzuräumen: der Sohn Gottes ist Gott und doch ist nur Ein Gott. Man kann dieses für das materielle Prinzip aller ihrer Philosopheme über diesen Gegenstand ansehen.

Ein wichtiges geschichtliches Mittelglied in der speculativen

Entwickelung der Ideen über den Logos ist der Jude Philo, in welchem sich schon der Orientalismus mit Platonismus verband. Er nennet den Logos den zweiten Gott (δεύτερον θεόν); er ist ihm die Welt der Ideen in Gott, der Verstand Gottes, in welchem die Urbilder aller Dinge begriffen sind. Das Hervorgehen des Logos aus Gott denkt sich Philo als Zeugung desselben vor allen anderen Dingen, er nennet ihn den Aeltesten unter allen gewordenen Dingen, den, durch welchen auch Gott die Welt geschaffen. Nach dieses Gottes von zweitem Range Natur oder dem Logos ist auch die vernünftige Natur, λογικὴ φύσις, des Menschen geschaffen. Denn nichts, sagt er, konnte nach jenes höchsten Gottes und Vaters Bild Sterbliches gebildet werden, wohl aber nach dem des zweiten, der der Logos von jenem ist, d. i. sein Verstand und Wort. Aber es ist unerlaubt sich zu denken, es sey etwas nach jenes höchsten Gottes, der über aller Vernunft ist, Bild gezeugt. Quis rer. div. sit haer. Vol. I. p. 501. De mundi opificio Vol. I. p. 5. Allegoriae leg. l. III. Vol. I. p. 121. Euseb. Pr. evang. l. VII. p. 190. Wiewohl von allen diesem Philo als Jude nicht die Anwendung auf den Messias machte, so thaten es doch die Christen nachher um so mehr, und besonders die Art, wie er den Logos schon im Alten Testament als des höchsten Gottes Offenbarung erblickte, ging fast unverändert in die christliche Kirche über. Vergl. Großmann Quaestiones Philoneanae. Leipz. 1830. 4. de λόγῳ Philonis.

Unter den platonisirenden Kirchenvätern ist Justinus zunächst merkwürdig und eins der ersten Glieder in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung. Bei ihm findet sich allerdings das Wesentliche der christlichen Dreieinigkeitslehre schon. Er nennet Christum Filium Dei Patris, den, qui solus proprie Filius dicitur, estque Verbum, quod simul cum illo ante creaturas et existit et gignitur, quando primitus per ipsum omnia creavit et ordinavit; Apol. I. Etenim, sagt er ferner,

Verbum, quod ab Ingenito est et ineffabili Deo, post Deum adoramus et amamus, quoniam et nostra causa homo factum est; ib. fin., Apol. I. c. 13. Was er hier sagt von dem λόγος, nämlich μετὰ θεὸν προςκυνεῖσθαι, davon nachher. Er unterscheidet überhaupt die drei Personen in Gott auf folgende Art: wir verehren, sagt er, den wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Sohn Gottes, für welchen wir Jesum Christum erkennen und welchem wir die zweite Stelle anweisen (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ), und den prophetischen Geist, welchen wir in die dritte Stelle setzen und nächst dem Logos ehren; Apol. I., p. 47. 51, oder Apol. I., 13., und Apol. I., 63. sagt er: der Sohn Gottes, welcher der Logos, der Erstgezeugte Gottes ist, existirt auch als Gott (καὶ θεὸς ὑπάρχει). Im Dial. cum Tryph. sagt er: θεὸς καλεῖται καὶ θεὸς ἐστί καὶ ἔσται; §. 86. 58. Im Zusammenhange der Stelle sagt er: Christus werde in der Schrift Sohn Gottes und Gott genannt, und der Herr der Kraft, und überhaupt, was in den Psalmen und andern Schriften des Alten Testaments von dem göttlichen Wesen vorkommt, bezieht er auf Christum. Von dem Sohn Gottes sagt er, daß er mit Abraham, Mose und den Patriarchen gewesen und ihnen erschienen sey; dem Juden Tryphon beweiset er es ausführlich, daß das Alte Testament deutlich genug sage, daß es ein anderer sey, als der Schöpfer des Universums, welchem die Schrift den Namen Gott und Herr beilegt, p. 281. Er nennet ihn θεὸν προςκυνητόν. Er nennet ihn eine Kraft Gottes und sagt, er werde von den Propheten Gott genannt, non ita, ut Solis lux solo vocabulo numeratur, sed numero alterum quiddam esse, non tamen recisione (ἀποτομῇ) tanquam Patris substantia secetur, uti cetera omnia divisa atque secta, non sunt eadem atque erant ante sectionem, p. 281. Dieses beweiset er durch das Beispiel vom Feuer, an welchem viel anderes Feuer angezündet wird, ohne die mindeste Verminderung desselben. Er lehrt, daß der Logos

verschieden sey vom Vater nach der Zahl, nicht nach dem Willen (ἕτερον ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ); Dial. §. 56. Damit nun stimmt Justinus allerdings zusammen mit der Synode zu Nicäa, indem er das Wesentliche des Glaubens mit ihr gemeinschaftlich behauptet. Allein dabei ist doch auch nicht zu leugnen, daß gar Manches in seiner Lehre ist, was mit jener nicänischen Lehre wenig harmonirt, und daß ihm durch lebhaften Streit mit Widersprüchen und Ketzern noch nicht die nöthige Gelegenheit dargeboten war, seine Vorstellung gehörig zu reinigen oder tiefer zu begründen. Von ihm, wie von mehreren anderen der folgenden Väter, gilt daher allerdings was Hieronymus sagt: Fieri potest, ut vel simpliciter erraverint, vel alio sensu scripserint, vel a librariis imperitis eorum paullatim scripta corrupta sunt. Vel certe, antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt et quae non possint perversorum hominum calumniam declinare; contra Rufinum Apol. 2. So sagt auch Augustinus: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur: et ab adversario mota quaestio discendi occasio existit; de civit. Dei l. 16. c. 2. So ist es denn nicht zu verkennen, daß Justinus den Sohn keineswegs dem Vater gleichsetzt, sondern ihn dem Vater unterwirft und ihn zum Diener des göttlichen Willens macht und für gezeugt hält durch göttlichen Willen; Dial. cum Tryph. p. 195. Allein dieses sind Ausdrücke, welche aus dem Ganzen der Lehre ihren wahren Sinn und ihre hinreichende Berichtigung empfangen, man wird daraus doch nicht schließen können, daß Justinus den Sohn für wesentlich verschieden gehalten habe vom Vater; denn derselbe bemerkt es doch auch, daß durch die Zeugung des Logos keine Verminderung in Gott eingetreten, und er bedient sich

schon der Vergleichungen, welche nachher so oft vorkommen. Der Logos, sagt er, ist so von Gott gezeugt, wie auch wir, wenn wir einen Gedanken aussprechen, Vernunft erzeugen durch die Rede, oder wie ein Licht an dem andern angezündet wird. Der so aus Gott projicirte Logos, er nennet ihn *προβληθὲν γέννημα*, war der Schöpfer der Welt; Dial. p. 222. So ist der Logos vom Vater ausgegangen, ohne daß dieser dadurch vernunftlos (*ἄλογος*) geworden wäre; Dial. p. 157. Auch tadelt er ausdrücklich die Vorstellung, daß er eine nach Art der Sonnenstrahlen bald hervorgehende, bald zurückkehrende Kraft Gottes sey, er hält ihn zugleich für etwas für sich Bestehendes und hypostatisch Existirendes, p. 221. — Um vieles bestimmter tritt schon die Lehre von der Dreieinigkeit hervor bei Athenagoras, der unter den platonisirendeu Vätern einer der vorzüglichsten ist. Nachdem er in seiner Apologie, Legatio pro Christianis, zuerst den Vorwurf des Atheismus widerlegt hat, zeigt er, wie sehr das Christenthum darauf ausgehe, in allen Menschen würdige und richtige Begriffe von Gott zu bilden, und fährt im 10. Kapitel also fort: Wir sind keine Atheisten, die wir Einen ungezeugten und ewigen Gott, einen unsichtbaren und leidenslosen, einen unbegreiflichen bekennen, von welchem Alles durch sein Wort (*διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου*) geschaffen ist und erhalten wird. Wir bekennen auch einen Sohn Gottes. Niemand finde das lächerlich, daß wir Gott einen Sohn zuschreiben, denn nicht also denken wir von Gott, dem Vater und Sohn, wie die Poeten, die ihre Götter um nichts besser als Menschen vorstellen, sondern der Sohn Gottes ist die Vernunft des Vaters in der Idee und Wirksamkeit (*λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*), durch ihn ist Alles gemacht und Vater und Sohn ist eins (*ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ*). Da aber der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn nichts anderes, als der Verstand und die Weisheit des Vaters (*νοῦς καὶ λόγος*

τοῦ πατρός). Der Sohn ist das erste Erzeugniß des Vaters (*πρῶτον γέννημα τῷ πατρί*), nicht, daß er in der Zeit erst geschaffen wäre, denn von Ewigkeit her hatte Gott den Logos in sich, da er von Ewigkeit her weise war (*λογικὸς ἦν*), sondern so, daß er aller geschaffenen Dinge Idee und Kraft seyn möchte (*τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων*, omnium rerum materialium, *ἰδέα καὶ ἐνέργεια*). Wer soll sich nun nicht wundern, wenn diejenigen Atheisten heißen, die Gott den Vater, Sohn und Geist bekennen, indem sie zeigen, wie sie mächtig sind in der Einheit und verschieden in der Ordnung (*δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν*), in Opp. Just. Mart. p. 287. An dieser Vorstellung des Athenagoras ist gewiß, selbst wenn man sie nach der Richtschnur der nicänischen Orthodoxie prüft, nichts Wesentliches zu tadeln, und es konnte für Georg Bull nicht schwer werden, einige andere Ausdrücke, welche Petavius hervorhob, als nicht ganz der spätern Rechtgläubigkeit gemäß, in ihr rechtes Licht zu stellen; Def. fidei Nic. Sectio III. c. 4. — In dem nämlichen platonischen Sinne äußert sich Tatianus, des Justinus Schüler. In seiner oratio contra Graecos setzt er vom 5. Kapitel die christliche Lehre auseinander und sagt: Gott war im Anfang; aber wir wissen, daß der Anfang die Kraft des *λόγος* war (*λόγου δύναμις*). Ueberhaupt kommt bei ihm im Wesentlichen zunächst des Justinus Lehre vor. Er sagt: der Logos entstand durch eine Communication oder Participation vom Vater (*κατὰ μερισμόν*; *μερισμός* ist hier wohl nicht soviel als Abtheilung, wie die alte Uebersetzung hat, denn dieß ist dem Bilde von der Flamme und Fackel ganz zuwider), nicht durch Abschneidung oder Abreißung (*οὐ κατὰ ἀποκοπήν*), denn was abgerissen wird, wird von dem erstern getrennt; was aber so durch freie Mittheilung eigends zu existiren beginnt, verringert dasjenige nicht, wovon es genommen ist. Denn gleichwie bei einer Fackel viel Feuer angezündet wird und doch dadurch das Licht der ersten

Fackel nicht vermindert wird, so wurde auch durch den aus des Vaters Macht hervorgegangenen Logos der Vater nicht leer (expers verbi, ἄλογος, non factus est). So werde auch ich, durch Auslassung der Rede, nicht leer (κενὸς λόγου γίνομαι), sondern bilde durch die von mir ausgehende Rede die ungeordnete Materie in euch; in Just. M. Opp. p. 247. Aber freilich ist andererseits auch nicht zu verkennen, daß sich noch manches bei Tatianus findet, was der spätern Orthodoxie nicht ganz conform ist. So sagt er unter anderen: Vor der Schöpfung war der Herr über Alles (ὁ δεςπότης τῶν ὅλων) noch allein (μόνος ἦν); sofern er aber selbst alle Kraft war und die Hypostase und der Träger aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, so war mit ihm zugleich der Logos, der in ihm war. Durch seinen einfachen Willen sprang der Logos aus ihm hervor (προπήδα λόγος), nicht ins Leere, sondern als erstgeschaffenes Werk des Vaters (ἔργον πρωτότοκον). Man kann daher leicht in dieser Vorstellung die Meinung finden, der Sohn sey nicht gleich ewig mit dem Vater, da nur in der δύναμις der Vater sowohl das Wort, als alles was durch das Wort geschaffen ward, enthalten war nach Tatianus; auch scheint er den Sohn für ein Geschöpf gehalten zu haben, da er ihn ἔργον nennt, und läßt ihn aus dem Willen des Vaters hervorgehen. Bull hat den Tatianus zu entschuldigen gesucht; Sect. III. c. 6. — Endlich trägt auch Theophilus von Antiochien, ohngefähr im Jahre 169 Bischof daselbst, die Lehre von der Gottheit des Sohnes ganz in diesem platonisirenden Sinne vor. Nachdem er im 2. Buche seiner apologetischen Schrift ad Autolycum die irrigen Vorstellungen der heidnischen Philosophen und Dichter von Gott und der Weltschöpfung aufgeführt, sagt er: Gott, der seinen innern Logos (λόγον ἐνδιάθετον) in seinem eigenen Innern (ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις) hatte, brachte ihn mit seiner Weisheit vor der Schöpfung der Welt aus sich hervor. Dieses Logos bediente er sich bei der Weltschöpfung. Den Logos nennet er den

immer existirenden, im Herzen Gottes verborgenen. Da aber Gott, was er beschlossen, hervorbringen wollte, so erzeugte er den Logos, der bisher ἐνδιάθετος war, auch als προφορικός und als den Erstgebornen aller Creatur, nicht also, daß er nun leer geworden wäre vom Logos, sondern auf daß er ihn erzeugte und immer mit ihm umgehen möchte. Jene Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος ist nun oft als sabellianisch angesehen worden, denn so lange der Logos noch nicht hervorgebracht oder προφορικός geworden war, befand er sich im Innern des Vaters nach dieser Lehre, und war vom Vater nicht zu unterscheiden; er lehret ausdrücklich aus dem Anfang des Evangeliums Johannis, daß Gott im Anfang allein gewesen und den Logos in sich gehabt habe, p. 365; auch hat man ihr vorgeworfen, daß die Idee einer ewigen Zeugung in ihr gänzlich fehle, denn nach ihr geht der Logos erst dann hervor aus dem Vater, da dieser den Rathschluß zur Weltschöpfung faßt. Allein auch darüber hat Bull, Sect. III. c. 7, ihn zu rechtfertigen gesucht. Es ist noch zu bemerken, daß Theophilus der erste von den christlichen Schriftstellern ist, der das Wort Τριάς gebrauchte, ad Aut. l. II. c. 15. p. 360; sowie Tertullianus unter den Lateinern der erste war, der es durch Trinitas übersetzte, adv. Prax. c. 12. u. a. Stellen.

Nicht weniger, als bei den Vorhergehenden, findet man bei Clemens von Alex. das Substanzielle des Glaubens der christlichen Kirche an Gott, den Vater, Sohn und Geist. Er bekennt nicht selten seinen Glauben an die heilige Trias. Ueber die göttliche Würde des Sohnes spricht er sehr entschieden. Glaubet, sagt er, dem wahren Gott, der gelitten hat und angebetet wird; glaubet alle dem, der unter allen Menschen allein Gott ist; Cohort. ad graec. p. 82. Es ist ein Vater aller Dinge, ein Logos aller Dinge und ein heiliger Geist, welcher auch allenthalben ist; Paedag. l. I. c. 6. p. 123. Allein die hohe Universalität seiner Begriffe macht sie zugleich sehr unbestimmt, und

leicht war es den verschiedensten Partheien, der Sabellianer und Arianer, sich auf ihn zu berufen als Zeugen ihrer Lehre. Er nennet den Sohn eine Kraft Gottes und doch zugleich den über alle Geschöpfe Erhabenen (*προπάντων γενομένων ἀρχικότατον*), Strom l. 7. p. 832. Er nennet ihn das vollkommenste, heiligste, erhabenste, regierendste und königlichste Wesen, welches dem allgemeinen Weltmonarchen am nächsten kommt (*τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη*). Aber wie leicht ist es nicht, hierin den arianischen Sinn zu finden, nach welchem der Sohn auch dem Vater am nächsten war, aber nicht gleichen Wesens mit ihm. Dann spricht Clemens wieder so erhaben vom Sohn, daß er ihn dem Vater ganz gleichzustellen scheint, er ist das Bild, der Abdruck des Vaters, nicht getheilt, nicht abgeschnitten, er wandert nicht von einem Ort zum andern. Er ist allenthalben ganz, nirgends eingeschlossen, ganz Auge, Alles sehend, alles hörend, alles wissend, durch seine Kraft alle Kräfte prüfend, ihm ist das ganze Heer der Engel und der Götter unterworfen nach der göttlichen Oeconomie durch den, welcher ihm Alles unterworfen hat; Strom. l. 7. p. 831. Der Logos ist durch alle Dinge ausgegossen, wie die Sonne auch durch die kleinste Oeffnung dringt; Strom. V. p. 654. Clemens lehrt die vollkommenste Einheit des Sohnes mit dem Vater, Protrepticon; wie auch die Ewigkeit des Logos, Strom. l. 7. Bei ihm ist der Einfluß philonischer Bestimmungen zu merken, die er aber alle auf Christum bezieht.

In einen ganz anderen Ideenkreis tritt man ein, wenn man nach diesen Lehren der platonisirenden Väter des 2. Jahrhunderts die Grundsätze der lateinischen Kirchenväter vernimmt, welche frei von philosophischen Speculationen und gegen dieselben eingenommen sich bei dem einfachen Kirchenglauben an Gott, den Vater, Sohn und Geist beruhigten. Die orientalische Art zu denken, zumal über einen so geheimnißvollen Gegenstand, wich bedeutend ab von der occidentalischen. Irenäus war zwar aus

Asien gebürtig, lebte aber als Bischof von Lyon in Gallien, und hatte sich durch die gnostischen Irrlehrer, gegen die er stritt, bis zum Abscheu gegen alle feineren Bestimmungen und Speculationen einnehmen lassen. Die gnostischen Theorien von dem Zeugen und Himmelbauen der Aionen gingen ins Unendliche, und Irenäus streitet sehr heftig dagegen, wenn man die Zeugung des göttlichen Logos sich eben so denken wollte, wie die Zeugung eines von Menschen ausgesprochenen Worts; Adv. haer. l. II. c. 17. 18. Gott, sagt er, ist ganz Verstand, ganz Logos; was er denkt, das spricht er auch, und was er spricht, das denkt er auch. Sein Gedanke (cogitatio) ist der Logos, und der Verstand, der Alles begreift, ist der Vater. Wer also von Gottes Verstand spricht und ihm eine Hervorgehung (prolationem) zuschreibt, denkt sich Gott als zusammengesetzt, als wenn Gott selbst etwas anderes und sein ursprünglicher Verstand etwas anderes wäre. Der Prophet sagt von ihm: wer wird seine Geburt erzählen? Ihr aber, die ihr seine Zeugung aus dem Vater errathen wollt und die Aussprechung eines menschlichen Worts auf den göttlichen Logos übertragt, beweiset dadurch, daß ihr weder menschliche noch göttliche Dinge verstehet. Wenn uns nun Jemand fragt: wie ist der Sohn vom Vater hervorgebracht? so sagen wir ihm, diese Hervorbringung oder Zeugung, oder Auslassung oder Eröffnung, oder wie man es sonst nennen mag (prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem), wird von Niemandem erkannt und begriffen, denn Niemand kennet sie, als der zeugende Vater und der erzeugte Sohn; Adv. haer. l. II. c. 48. Nichts großes also haben die entdeckt, welche jene Auslassungen ausgedacht haben, und kein verborgenes Geheimniß, wenn sie etwas so allgemein Verständliches auf den eingebornen Sohn des Vaters übertragen, und seine Prolation und Zeugung so bestimmt beschreiben, als hätten sie selbst Hebammendienste dabei verrichtet (quasi ipsi obstetricaverint); l. I. p. 49. Wie Irenäus alles Spe-

culiren über den Logos, insbesondere die Bezeichnung der eigenen Existenz desselben durch eine προβολή oder Projicirung verwarf, so auch die Vergleichung desselben mit dem Ausgehen eines Strahls von der Sonne, weil der Strahl von der Luft aufgenommen werde, l. II. c. 18. 19. Allein auch er stellt nicht nur den einfachen Kirchenglauben in der regula fidei mehrmals auf, sondern kann doch auch in ebendem Maaß, als er die gnostischen Häretiker bestreiten will, speculative Erörterungen nicht vermeiden. Er lehret also auch die Coexistenz des Logos. Semper, sagt er, coëxistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem et Angelis et Archangelis; l. II. c. 25. 30. utrosque Dei appellatione signavit Spiritus; l. 3. c. 6. u. 7. Er sagt: nicht da erst fing der Sohn Gottes an, als er geboren ward, nämlich als Mensch, er existirte immer (semper) bei dem Vater, nicht da erst fing der Logos (verbum) den Vater zu offenbaren an, als er von Maria geboren ward, sed communiter per totum tempus, l. 4, 3—5, 6. 7; und ohne über die Art seiner Hervorgehung etwas bestimmen zu wollen, betrachtet er doch auch den Sohn als eigenes Subject und unterscheidet ihn genau vom Vater, so daß er auch alle Erscheinungen Gottes im Alten Test. dem Sohne beilegt, l. IV. c. 20. Die völlige Gleichheit des Vaters und Sohnes ist in folgendem Satze aufs Bestimmteste ausgesprochen: Et bene, qui dixit immensum Patrem in Filio mensuratum. Mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum; l. IV. c. 8. Er lehret, der Sohn war vor Maria, nennet Christum wahren Gott und Menschen, und eifert heftig gegen die Lehre der Ebioniten, die Christum für einen bloßen Menschen hielten; Adv. haer. l. IV. c. 6. 33. I. c. 26. Dennoch findet sich auch in seiner Vorstellung noch manches, wodurch er mit der späteren Orthodoxie in Disharmonie steht. Wenn er den Sohn als einen Diener des Vaters bezeichnet, so läßt sich dieß allenfalls selbst im Sinne der nicänischen Orthodoxie noch richtig deuten. Er sagt: der

Vater bedarf der Hülfe der Engel nicht, ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Sp. S. Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli; l. 4. c. 17. l. 4. c. 6. Ebenso läßt sich die Lehre, der Sohn sey geringer als der Vater, da sie ganz schriftgemäß und richtig ist, der nicänischen Orthodoxie gemäß deuten.

Auch Tertullianus schließt sich im Allgemeinen an den Kirchenglauben von Gott, dem Vater, Sohn und Geist an, und stellt davon mehr als eine Formel auf. Es sind der Stellen nicht wenige in seinen Schriften, welche seine völlige Uebereinstimmung mit der damaligen und späteren Rechtgläubigkeit darthun. Er lehrt die Einheit des Sohnes mit dem Vater ebenso bestimmt, als die eigene Existenz und persönliche Verschiedenheit. Nec dubitaverim, sagt er, Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et Solis radium, quia omnis origo parens est et omne, quod ex origine profertur, progenies est, multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit. Nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a Sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt, etc. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et Monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit. Contra Prax. c. 4; u. c. 9. heißt es: Ecce dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum. Male accepit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversi-

tate separationem protendat Patris, et Filii et Sp. Höchst wichtig ist insonderheit die Aeußerung Tertullians, welcher zufolge er den Glauben an die Trinität als das Unterscheidende des Christenthums darstellt vom Judenthum; er sagt: jüdischer Glaube ist es, Einen Gott so zu glauben, daß man den Sohn ihm nicht beizählen will, und hernach den heiligen Geist. Denn was bleibt zwischen uns und ihm, ist es nicht diese Differenz? Apologeticus c. 31. Nach diesem unumwundenen Bekenntniß der kirchlichen Dreieinigkeitslehre muß man billig manche seiner übrigen Aeußerungen beurtheilen und berichtigen, die allerdings nicht in der besten Uebereinstimmung stehen mit der nicänischen Lehre, und wenn man jene allein festhält, wird man schwerlich behaupten, was ihm so oft vorgeworfen worden, als sey in ihm die Kette der kirchlichen Ueberlieferung unterbrochen. Es kommen dazu noch manche andere Aeußerungen, welche durchaus rechtgläubig sind. Er hält sich im Ganzen sehr an die Art der griechischen Väter, nur daß ihre feineren Speculationen sich oft gar seltsam ausnehmen in seinem harten africanischen Latein und ihm die Sprache nicht immer gefügsam genug ist, um sie ganz genau und richtig zu übertragen. Auch die Art der Zeugung des Logos beschreibt er, wie die griechischen platonisirenden Väter, nämlich per prolationem, wodurch er sich jedoch nicht vom Vater getrennt, sondern nur ausgedehnt worden, Apologeticus c. 4. Geist von Geist, Gott von Gott, wie ein Licht von dem andern angezündet wird, wie ein Strahl von der Sonne ausfährt, ist der Logos vom Vater ausgegangen. Er streitet im redlichen und rechtgläubigen Eifer gegen den Praxeas in einer eigenen Schrift, besonders im ganzen 5. 6. u. 7. Kap. erklärt er sich sehr genau und ausführlich. So sagt er unter anderen: Ante omnia Deus erat solus, ipsi sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus, praeter illum. Ceterum, ne tunc quidem, solus: habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam

scilicet, c. 5. Diese ratio, dieser Sermo wird auch oft von ihm Sophia genannt, c. 6. Bei dem Allen aber und wie orthodox Tertullianus auch redet, wäre es nicht schwer, auch des Heterodoxen viel bei ihm aufzufinden, wenn man ihn streng nach nicänischer Lehre beurtheilen oder nicht auf den rechtgläubigen Grund seines Geistes sehen wollte. Es ist wohl aus vielen seiner Anstrengungen klar, daß er über die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater noch nicht tief genug nachgedacht und hierüber vielmehr ganz die entgegengesetzte, arianische, Meinung hatte, daß er lehrte, der Sohn sey alsdann erst vom Vater gezeugt worden, da er alle Dinge aus Nichts hervorbringen wollte und hierzu sich des Worts bediente, welches er dazumal auch erst aus sich hervorbrachte, und also scheint er dem Logos vor der Weltschöpfung keine eigene Subsistenz, keine Persönlichkeit beigelegt zu haben, contra Hermog. c. 3; contra Marcionem l. II. c. 5; contra Prax. c. 12. Ferner scheint er den Sohn auch dem Vater keineswegs ganz gleich gesetzt zu haben in Ansehung des Wesens. Der Vater, sagt er, ist die ganze Substanz, der Sohn ist ein Stück des Ganzen und von demselben abgeleitet (derivatio totius et portio), und in diesem Sinne versteht er Joh. 14, 28: der Vater ist größer denn ich, contra Prax. c. 9. Ganz arianisch aber drückt er sich in der Schrift contra Hermog. aus, wo er ausdrücklich erklärt, Gott zwar sey von Ewigkeit her gewesen, und immer Gott, doch nicht immer Vater. Quia et Pater Deus est et judex Deus est; non tamen ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem et qui Patrem Dominum faceret. Sic et Dominus non ante ea, quorum Dominus existeret, sed Dominus tantum futurus quandoque, sicut Pater per Filium, sicut judex per delictum, ita et Dominus per ea, quae sibi servitura fecisset; c. 3. Ferner c. 18.

spricht er von der Weisheit, oder dem Sohn auf folgende, der spätern Orthodoxie höchst anstößige Art: Denique ut necessarium sensit ad opera mundi, statim eum condit et generat in semetipso. Dominus, inquit, condidit me initium viarum suarum in opera sua. Agnoscat ergo Hermogenes, idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus; c. 18. Daß die Materie nicht gleich ewig sey mit Gott, beweiset er daraus, daß es der Sohn nicht einmal sey, welcher in Gott ist, vielweniger die Materie, welche außer Gott. Si enim intra Dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari: multo magis non capit sine initio quicquam fuisse, quod extra Dominum fuerit etc. Er lehrt daselbst ausdrücklich, der Vater sey älter, stärker, mächtiger und höher, weil er ungezeugt ist und ungemacht, der Sohn hingegen gezeugt und gemacht, im 32. Kap. Da er nun aber doch den Sohn für durchaus gleichen Wesens hält mit dem Vater, wie er an andern Orten oft erklärt, z. B. de Pudicitia c. 21; Apologeticus c. 21; contra Marcionem c. 6; contra Prax. c. 2 u. 3; so ist so etwas, wie das Obige, nur als Fehler der Speculation anzusehen, und geht daraus nur hervor, daß der gründlichen Erörterung dieses Gegenstandes noch manches mehr ins Licht zu setzen vorbehalten war, was jetzt zwar schon in und mit dem Glauben wesentlich gegeben, aber in der theologischen Entwicklung noch sehr unvollkommen war. Erst als die freieren Geistesbewegungen eines Praxeas und Noëtus, des Theodotus und Artemon, des Sabellius und Paulus von Samosata die christlichen Lehrer tiefer in diese Untersuchung hineingezogen, klärte sich manches noch Dunkele und Verworrene, Falsche und Inconsequente an ihrer obigen Vorstellung auf.

Auch Cyprianus, der fast in Allem dem Tertullian folgt

und in dieser Lehre nichts Eigenthümliches hat, bekennt doch seinen Glauben an die Trinität mit dem Gebrauch dieses Ausdrucks, epist. 73. Novatianus, der in dem Dogma von der Kirche nicht reiner Lehre war, hat ein eigenes Werk de Trinitate verfaßt, worin er sich ganz rechtgläubig erklärt. Denn wenn er z. B. sagt, der Logos oder Sermo sey, als (quando) es der Vater gewollt, als Sohn geboren worden, so bezieht sich das vielleicht auf die Menschwerdung des Sohnes, nicht auf seinen Hervorgang nur aus dem Willen des Vaters. Allein freilich kommt er doch in einer andern Stelle darauf hinaus, c. 31. Er sagt aber doch auch, dieser, da er vom Vater gezeugt worden ist, war immer (semper) im Vater. Denn keine Zeit kann dem beigelegt werden, der vor der Zeit war. Immer war er im Vater, damit der Vater immer Vater wäre; vor dem Sohn (prior) war der Vater, weil er der Vater ist (qua Pater). Die Vermischung dessen, was der Sohn ist von Ewigkeit, mit seiner Menschwerdung findet man, wie bei allen vornicänischen Kirchenlehrern, so auch bei Novatian, der den Sohn ministrum paternae voluntatis nennt.

Ein wichtiges Mittelglied in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung ist Origenes. Was durch ihn in der kirchlichen Vorstellung dieses Glaubensartikels verändert wurde, läuft auf Folgendes hinaus: 1) Obgleich im Ganzen dem Lehrbegriff der älteren Väter zugethan, hob doch Origenes Eine Idee vornehmlich hervor, welche bisher in allen Behandlungen dieses Dogma noch sehr im Hintergrunde gestanden hatte, nämlich die Idee der ewigen Zeugung. Seinem ideenvollen Geiste schien es ganz ungereimt, die Vernunft bei diesem Gegenstande dem Gedanken an Zeit und Raum zu unterwerfen oder einen Zeitpunkt anzunehmen, wo der Logos noch nicht war, oder erst zur Subsistenz gelangte. Athanasius führt in dieser Beziehung besonders den Origenes mit großem Triumph an gegen die Arianer, weil schon er die arianische Redensart verworfen: es sey einmal eine Zeit

gewesen, wo der Sohn noch nicht war. In dem Buch de decretis Syn. Nic. führt er eine Stelle an von Origenes, die freilich von der Art ist, daß, wenn man nicht ganz fest wäre im Vertrauen zu Athanasius Ehrlichkeit, man leicht in die Versuchung kommen könnte, dieses für ein von den Rechtgläubigen dem Origenes nur untergeschobenes Stück zu halten. Si est, heißt es da, imago Dei invisibilis, ipsa quoque invisibilis: equidem hoc etiam audacter adjecerim, cum sit idem similitudo Patris, non fuisse aliquando, cum non esset. Quandonam enim Deus, qui secundum Johannem lumen dicitur, Deus enim lumen est, splendorem propriae gloriae non habebat, ut audeat quispiam initium dare Filio, cum antea non esset? Ecquando vero illa hypostaseos Patris, quam nec effari, neque nominare, neque verbis eloqui possumus, imago, character ille Verbum, Patrem cognoscens, non fuit? Animadvertat enim si quis hoc dicere audeat, erat aliquando, quando non erat Filius (*ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός*), illud etiam se esse dicturum, Sapientia aliquando non erat et Verbum non erat et vita non erat; Fragm. Orig. ap. Athanas. de Decr. Syn. Nic. §. 27. Wenn man nun nicht annehmen will, diese Stelle sey aus späterer Zeit dem Origenes untergeschoben, so muß man wenigstens annehmen, daß Arius eine von ihm längst gebräuchliche häretische Redensart nur adoptirte und daß sein *ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν* wenigstens nicht neu war und unerhört in der Kirche. Allein es kommen ähnliche Aussprüche auch sonst vor bei Origenes. Hoc autem ipsum, quod dicimus: nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significationem gerunt, id est: q u a n d o vel n u n q u a m; supra autem omne tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu s. dicuntur. Haec enim sola Trinitas est, quae omnem

sensum intelligentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Cetera vero, quae sunt extra Trinitatem in saeculis et in temporibus metienda sunt. Die Worte: Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget, redet Gott, sagt Origenes, bei welchem es immer heute ist. Denn so wenig bei Gott je Morgen gewesen, so wenig wird es Abend bei ihm, sondern die mit seinem Leben sich ohne Anfang und Ende forterstreckende Zeit ist ihm der Tag oder das Heute, an welchem der Sohn gezeugt worden ist; Commentar. in Joh. p. 31. Tom. I. 32. Man darf, lehrt er, Gott den Vater bei der Zeugung seines eingebornen Sohnes nicht mit Menschen bei der Zeugung anderer vergleichen. Sie ist ganz eigener Art und kann nicht durch menschliche Gedanken begriffen werden. Es ist eine ewige und beständige Zeugung, wie der Glanz vom Licht erzeugt wird; de Trin. l. I. c. 2. §. 4. Tom. I. p. 55. ed. de la Rue. Gott hat nicht angefangen Vater zu seyn, wie es bei Menschen der Fall ist. Denn ist Gott allezeit vollkommen und besitzt er die Kraft Vater zu seyn, warum schiebt er es auf und entziehet sich dieser Vollkommenheit? l. c. §. 9. p. 57. Hiermit nun entfernte sich Origenes sehr bestimmt von der älteren Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος u. προφορικός, und eine eigentliche προβολή im Sinne der platonisirenden Väter verwarf er gänzlich. Er reinigte zuerst die kirchliche Vorstellung von allem, was ihr noch bei den früheren Vätern Emanatistisches anklebte. Man darf nicht, sagt er, auf die ungereimten Fabeln derer gerathen, welche Ausflüsse aus der Gottheit erdichten und dadurch Gott als theilbar vorstellen, weil dieses bei einer unkörperlichen Natur nicht gedacht werden darf. Vielmehr so, wie der Wille aus dem Verstande hervorgehet, ohne doch einen Theil des Verstandes abzuschneiden oder von ihm zu trennen, auf diese Art kann man sich, wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, vorstellen; de princ. l. I. c. 2. §. 6. Will man nun auch noch die völlige Einheit des Ausgehenden mit dem,

wovon es ausgeht, Emanation nennen, so kann man freilich auch die kirchliche Lehre so bezeichnen und die des Origenes, allein dieß ist mehr eine Verwirrung als Auffassung des Unterschieds der kirchlichen Lehre von der häretischen. In jenem ganz richtigen, kirchlichen Sinne bedient sich auch Origenes oft des Bildes vom Glanz, der da ausgeht vom Licht, und will die Einheit des Vaters und Sohnes durchaus nicht als numerische gefaßt wissen, sondern als eine durchaus geistige; Tom. X. 21.

2) Nichts desto weniger behauptete Origenes dabei die eigene Subsistenz oder Persönlichkeit des Logos. Hierdurch unterschied er sich wesentlich von der früheren platonisirenden Vorstellung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, nach welcher der Logos erst kurz vor der Weltschöpfung gezeugt und in eigener Persönlichkeit aus dem Vater hervorgegangen seyn sollte; nach Origenes vielmehr hatte der Logos auch schon von Ewigkeit her in eigener Persönlichkeit im Vater existirt. Wie die Sonne, sagt er, nie ohne Strahlen ist, so ist auch Gott nie ohne den Sohn gewesen; er ist immer von Gott gezeugt worden und der Abglanz seiner Herrlichkeit gewesen; dieser Glanz wird nicht einmal geboren und höret nicht auf, geboren zu werden, sondern er ist immer gezeugt worden und wird es noch; Hom. l. X. in Jerem. p. 106. Den Ketzer Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, der nach Praxeas lehrte, unser Herr habe vor seiner Menschwerdung nicht als eine für sich bestehende Person existirt, sondern die Gottheit des Vaters habe in dem Menschen Jesus gewohnt, bekehrte Origenes von seiner Irrlehre; Euseb. h. e. VI. 33. Das persönliche Existiren des Logos war nach Origenes Lehre in der ewigen Zeugung des Logos selbst mitbegriffen wie vor und nach der Menschwerdung. Niemand, sagt er, glaube, daß wir, wenn wir den Sohn die Weisheit Gottes nennen, darunter blos eine gewisse Sache oder Kraft verstehen, welche weise mache, sondern es ist etwas für sich Be-

stehendes, animal quoddam sapiens, welches wir uns darunter denken, de princ. l. I. c. 2.

3) Allein bei allem dem haftet auf dem Origenes der böse Schein und Verdacht der Heterodoxie in dieser Lehre vom Sohne Gottes. Die älteren Kirchenväter, wie Hieronymus, Epiphanius, welche seine Schriften noch unverstümmelt lesen konnten, können nicht schlimm genug von seiner häretischen Meinung denken, da hingegen Rufinus aus lauter Ehrfurcht gegen ihn sich sogar erlaubt hat, aus seinen Schriften so ziemlich alle der Kirche anstößigen Redensarten auszumerzen, unter der Behauptung, daß solche von Ketzern eingeschoben seyen, und statt deren orthodoxe hineinzubringen, wie er in der Vorrede selber sagt, die er dem Werk des Or. *περὶ ἀρχῶν* vorgesetzt hat; daher ist es bedenklich aus Origenes Buch de princ., zumal aus den rufinischen Lappen, die ihm aufgeklebt sind, die wahre Lehre desselben zu entnehmen. Zu den entschiedenen Irrlehren desselben gehört vor allen, daß er den Sohn als *ἕτερον κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον πατρός*, also als geringer ansieht als den Vater, auch in Ansehung des Wesens, de Oratione §. 15; woraus erhellet, daß die Lehre von der Subordination des Sohnes noch etwas sehr wenig genau und gründlich Erkanntes in der Kirche war. Origenes unterscheidet die Ausdrücke *ὑπό* und *διά* und gründet darauf die Lehre, der Sohn sey geringer als der Vater an äußerer Hoheit und Würde nicht nur, sondern auch an innerer Größe. Alle Dinge, sagt er, sind durch das Wort gemacht, aber nicht von dem Wort, denn von dem wird nur gesagt von dem, der größer und höher ist, als das Wort. Wer ist aber dieses anders, als der Vater? Commentar. in Joh. p. 60. Uebereilt, sagt er, lehren Einige, daß der Erlöser der Gott über Alles sey, wir thun es nicht, sondern glauben seinen eigenen Worten: der Vater ist größer, denn ich; contra Cels. l. 7. Tom. I. p. 752. Nicht zu dem Sohn, sondern durch den Sohn soll man zu dem Vater beten, contra

Cels. l. 5. p. 579. Der Vater ist der selbständige Gott αὐτόϑεος. Alles aber, was neben dem selbständigen Gott durch Mittheilung und Gemeinschaft seiner Gottheit zu Gott gemacht ist, ist nicht der Gott (ὁ ϑεός), mit dem Artikel, sondern Gott (ϑεός) ohne Artikel; Commentar. in Joh. Opp. T. 4. p. 50. Wie soll man nun eine Stelle, wie diese, reimen mit einer andern, z. B.: Nullus ergo in diis similis Domino, nullus enim invisibilis, nullus incorporeus, nullus immutabilis, nullus sine initio et sine fine, nullus creator omnium, nisi Pater cum Filio et Sp. S.; Hom. 6. in Exodum. So nennet er ja auch Verbum cum Patre universorum Deum; Praef. ad Tractatus in Evang. Joh. Augustinus sagt: Vertheidiger von Origenes sagten, er habe gelehrt: Patrem et Filium et Sp. S. unius eiusdemque substantiae esse. Sed qui eius plura legerunt, setzt er hinzu, contradicunt. Und hernach fügt er bei: Dicit praeterea Origenes, quod Filius Dei, sanctis hominibus comparatus, veritas sit; Patri collatus, mendacium (welches wohl nur eine Consequenz als das Gegentheil von veritas) et quantum distant Apostoli Christo, tantum Filius Patri. Unde nec orandus est Filius cum Patre (s. oben) quia non est auctor indulgendarum petitionum, sed supplicator; Aug. de haeresibus l. 6. c. 43. Wenn man überhaupt die älteren Kirchenväter über Origenes urtheilen hört und sieht, wie sogar Epiphanius, dem Hieronymus beistimmt, in seinem Brief an Johannes von Jerusalem ihn den Vater des Arius nennt, so muß man wohl annehmen, daß sie noch ganz andere Sachen in des Origenes Schriften gelesen haben, als wir, nachdem sie Rufinus überarbeitet hat. Photius erwähnet im Codex 117. eines anonymen Vertheidigers des Origenes, welcher behauptet, daß er nur im Eifer gegen Sabellius, dessen Lehre damals gerade im Schwange war, auf einige unvorsichtige Meinungen gerathen sey. Allein diese Ketzerei fing doch eigentlich erst nach Origenes Tode an. Die fünfte Synode, unter

Justinian im Jahre 553 zu Constantinopel gehalten, brachte endlich die Meinung der Kirche über den Origenes zum Abschluß, indem sie ihn förmlich verdammte und insbesondere seine Irrthümer über die Trinität, wobei sie zugleich zu beweisen suchte, daß sie keineswegs von anderen in seine Schriften hineingebracht, sondern seine eigenen Lehren gewesen seyen. Gleichwohl hat Bull sich noch die äußerste Mühe gegeben, ihn zu vertheidigen und ihn ganz orthodox zu finden; def. fid. Nic. Sect. 2. c. 9. Allein der Kaiser Justinian hat in seinem Brief an Menas eine Stelle des Origenes aufbewahrt, die freilich in Rufinus lateinischer Uebersetzung ganz anders lautet, aber, so wie sie dort lautet, in der That authentisch scheint. Hier fasset er sein ganzes Bekenntniß von der Trinität in folgenden Worten zusammen: ich glaube, daß der Vater, da er alles umfasset, auf alle Wesen wirke, und ihnen durch sich selbst das Daseyn gegeben habe. Denn er ist das Urwesen (ὄν γὰρ ἐστι). Geringer als der Vater ist der Sohn, welcher blos auf die vernünftigen Wesen wirket. Denn er ist der zweite von dem Vater. Noch geringer ist der heilige Geist, der nur zu den Heiligen kommt. Hierin ist also die Kraft des Vaters größer, als der Sohn und der heilige Geist. Größer aber ist die Kraft des Sohnes als des heiligen Geistes. Wiederum übertrifft die Kraft des heiligen Geistes alle anderen heiligen Wesen; de princ. l. I. c. 3. Man darf wohl annehmen, daß die Grundsätze des Origenes hauptsächlich in Egypten und den angrenzenden Provinzen von Africa, die alle zur Diöcese des Bischofs von Alexandrien gehörten, am meisten ausgebreitet waren. Die Lehre der älteren platonisirenden Väter hingegen war unstreitig in der Diöcese des eigentlichen Orients, welche zum Patriarchenstuhl des Bischofs von Antiochien gehörte, die allgemeinere. Hier hatte unstreitig das Ansehen des Theophilus stark genug selbst gegen das Gewicht des Origenes gewirkt, so daß der Gedanke von einer ewigen Zeugung des Logos daselbst nicht viel Eingang finden konnte.

Wäre das Glaubensbekenntniß des Märtyrer Lucian nur etwas bestimmter abgefaßt, so ließe sich darin die Lehre des eigentlichen Orients um diese Zeit am Besten erkennen; denn Lucian war noch am Ende des 3. Jahrhunderts Presbyter zu Antiochien und starb als Märtyrer erst im Jahre 311. Allein sowie es da ist bei Mansi Concil. T. II. p. 1340, vergl. Socrat. h. e. II, 10., ist es von der Art, daß sich noch die verschiedensten Partheien darauf berufen konnten. Alexander von Alexandrien hält diesen Lucian ohne Weiteres für einen Samosatener; ap. Theodoret. h. e. l. I. c. 4. Hilarius hingegen hält das Symbol, obwohl das Wort *ὁμοούσιος* nicht darin vorkommt, für sehr orthodox, und setzet es selbst über das nicänische; de Synodis contra Arian. I. p. 462. In jedem Fall ist es nicht Origenes Lehre, die darin ausgesprochen ist, obgleich dieß Semler mit vieler Zuversicht, aber nicht aus einem innern Grunde, sondern aus dem äußern behauptet, weil nämlich Origenes Presbyter und Lucian auch Presbyter, Origenes Lehre aber die Ueberzeugung der damaligen Presbyter gewesen sey. Dieß widerlegt sich leicht selbst. S.'s Einl. zu Baumgartens Polemik. III. S. 29. ff. Von der Lehre einer ewigen Zeugung ist keine Spur darin, denn der *λόγος* sey *πρὸ πάντων* da gewesen, heißt noch nicht, der *λόγος* ist von Ewigkeit gezeugt. Uebrigens dringet er stark auf die Wesensgleichheit und von einer Subordination des Sohnes unter den Vater enthält das Symbolum nichts. Stärker kann die Homousie nicht vorgetragen werden als mit den Worten, der Sohn sey *θεός ἐκ θεοῦ, ὅλος ἐξ ὅλου, τέλειος ἐκ τελείου*; cfr. Athanasius de decr. Syn. Nic. I. T. 2. p. 735. Jemehr man nun im Occident allgemein sich an die platonisirende Vorstellung der griechischen Väter anzuschließen schien, wie gezeigt worden, um so auffallender ist es, jetzt auf einmal einen römischen Bischof sich so über diesen Gegenstand erklären zu hören, daß er entschieden von der im Occident gewöhnlichen Vorstellung abweicht und sich ganz im Geiste der Synode zu Nicäa

erklärt. Hieraus geht wohl deutlich hervor, daß die kirchliche Ueberlieferung über diesen Glaubensartikel noch ein anderes Land hatte, als ein geographisches, worauf man in neueren Zeiten so viel Gewicht gelegt hat. Es war nämlich, wie hier erst vorher noch erwähnt werden muß, im Streit gegen den Sabellianismus, Dionysius von Alexandrien in die entgegengesetzte Lehre gefallen, welche nachher die arianische hieß. Athanasius hat sich zwar nachher große Mühe gegeben, den alexandrinischen Dionysius, auf den sich die Arianer mit nur zuviel Schein beriefen, zu vertheidigen und zu retten. Allein selbst aus demjenigen, was er von ihm anführt, geht nur zu sehr die Vermuthung hervor, daß er sich in der Lebhaftigkeit des Streites gegen Sabellius, und um die persönliche Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes darzuthun, allzuweit über die Grenze der kirchlichen Orthodoxie verstieg; übrigens ist es sehr zu beklagen, daß seine eigenen Schriften verloren gegangen sind, und seine Meinung nur aus der athanasianischen Apologie fragmentarisch zu erkennen ist. Unter anderen erklärt er sich so über das Verhältniß des Sohnes zum Vater. Filius, sagt er, opus quoddam et factitius Deus est. Neque porro natura proprius, sed peregrinus est secundum substantiam a patre; quemadmodum agricola comparatur ad vitem et navis fabricator ad navim. Siquidem tanquam qui opus est, non erat, antequam fieret. Athanas. de Sententia Dionysii contra Arian. Opp. T. I. p. 551. Diese Stelle ist freilich von der Art, daß sie ärger nicht hätte von dem entschiedensten Arianer gefaßt werden können. Athanasius sagt zwar: Dionysius habe das *κατὰ οἰκονομίαν*, accommodatione quadam, gesprochen und im Gegensatz zur sabellianischen Häresie. So auch Basilius in der 41. Epistel. Er lenkte auch allerdings bald ein, nachdem er auf seine Unvorsichtigkeit aufmerksam gemacht worden war, und reinigte sich von allem Verdacht, indem er nun den Sohn *ὁμοούσιον* nannte und *συναΐδιον*. Gegen Ende

seines Lebens schrieb er noch einen Brief gegen Paulus von Samosata, worin er sich ganz orthodox erklärte über diesen Punkt und unter anderen sagte: *οὐ γὰρ κτιστὸς ὁ λόγος Ιησοῦς Χριστός;* Athan. l. c. p. 563. De decretis Syn. Nic. p. 274. Athanasius führt noch andere, ganz rechtgläubige Aeußerungen an, wie die: *οὐ γὰρ ἦν ὅτε θεός οὐκ ἦν πατήρ;* p. 428; und nachher: wenn das Licht allezeit ist, so muß auch der Glanz allezeit da gewesen seyn; p. 559. Allein auf die ersteren heterodoxen Aeußerungen des Dionysius von Alex. fuhr nun sogleich der römische Bischof Dionysius gar heftig auf und äußerte sich auf eine höchst merkwürdige Weise. Nunc adversus eos dicam, sagt er, qui dividunt et secant et evertunt religiosissimum dogma Ecclesiae Dei: monarchiam in tres quasdam virtutes partientes et divisas hypostases ac deitates tres. Nam audio quosdam apud vos esse, institutores et doctores divini verbi, qui illius sunt opinionis auctores, qui ex diametro, ut sic dicam, pugnant cum Sabellii placitis. Hic enim blasphemat, Filium ipsum asserens esse Patrem et e converso Patrem esse Filium. At isti tres quodammodo Deos praedicant, dum sanctam monadem dividunt in tres hypostases peregrinas, a se invicem plane separatas. Etenim necesse est, uniri omnium Deo Dei Verbum et in Deo manere et habitare Spiritum Sanctum. Jam vero divinam quoque Trinitatem in unum, velut in caput quoddam ac summam, Deum universorum colligi et coalescere prorsus est necesse. Quippe Marcionis est insani dogma, in tria principia secare ac dividere; quae est diabolica doctrina: non autem eorum, qui revera discipuli Christi sunt, et Salvatoris disciplina delectantur. Nam hi Trinitatem ab Scriptura sacra praedicari plane intelligunt: tres autem Deos neque in veteri, neque in novo Testamento doceri; ap. Ath. de Decr. S. N. p. 421. Wer diese Stelle des Dionysius, der im Jahre 259

auf den römischen Bischofstuhl gelangte, wohl erwägt, wird sie zwar unbehülflich, roh und ungewandt im Ausdruck finden, aber wahrhaftig nicht sagen, die Dreieinigkeitslehre sey erst auf der Synode zu Nicäa gemacht worden.

Zweiter Abschnitt.

Von der Incarnation.

Es ist die innere Bestimmung des Dogma von dem ewigen Sohne Gottes, in das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes überzugehen. Die Streitigkeiten und Untersuchungen über das erstere hatten nächst dem inneren Interesse an der Wahrheit auch dieses äußere Interesse in ihrer Beziehung auf die Person Christi. Denn er ist eben jener ewige Sohn Gottes, dem Wesen nach nicht verschieden vom Vater, aber auch in der Fülle der Zeit Mensch geworden. Es kommt hier nun

1. in Betracht die unmittelbare christliche Lehre. Alle Religion hebt damit an, ein Verhältniß, d. h. sowohl Unterschied als Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen zu setzen; vorausgesetzt nur ist in allen heidnischen Religionen dieses Verhältniß und somit nur bewußtlos anerkannt; es ist da solcher Glaube noch ganz unmittelbar die Wirkung der Idee, deren Macht noch stärker im Gefühl und empfunden ist, als im bestimmten Bewußtseyn oder klar gedacht. So ist auch Gott, der noch in der unmittelbaren Einheit mit der Natur bestimmt, ja als das Natürliche selbst, selbst als ein lebloses zunächst, als elementarisches Wesen im Fetischismus, sodann als lebendiges im Thierdienst, endlich als Gegenstand oder Werk der Kunst am vollkommensten in menschlicher Gestalt. Ueber solche Natur- und Kunst-Religion geht die Idee der Einheit Gottes und des Menschen hinaus, indem sie nach jener unmittelbaren Ein-

heit den Unterschied Gottes und des Menschen setzt, und diese Bestimmung ist nothwendiger Fortschritt und Anfang der offenbaren Religion, und so die wesentliche Bestimmung des Judaismus. Die Naturseite Gottes wird mittelst der Unterscheidung Gottes als des Schöpfers von der Welt und dem Menschen, als Gottes Creatur, negirt, Gott vielmehr schon gewußt als Geist nur, allein durch den Gedanken erreichbar, nicht aber als Natürliches oder in sinnlicher anschaulicher Weise darstellbar. Es ist die Ehrfurcht vor dem wahren Gott und somit die Religion selbst und ein wesentliches Moment in ihr, diese Unterscheidung Gottes von der Natur vorzunehmen und festzuhalten, und dieses ist die Seite des Erhabenen in der Religion des Alten Bundes. Gott ist das höchste Wesen, der höchste Gebieter, Gesetzgeber, Richter und Herr, der Mensch ist Gottes Knecht, abhängig von Gott. Die jüdische Religion ist das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott, und viel zu entfernt von dem Menschen, zu weit erhaben über ihn ist Gott, als daß der Mensch ihn zu erkennen vermöchte; es bleibt bei dem Denken Gottes und der Verehrung. In den Sünden des Menschen und durch dieselben geht der Unterschied des Menschen von Gott bis zum Widerspruch, zur Trennung zwischen Gott und dem Menschen fort, und es ist das Bedürfniß der Versöhnung vorhanden. Das Sühnopfer ist aber noch ein ganz äußerliches, wie das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen als ein solches äußerliches bestimmt ist. Es konnte dabei nicht bleiben. Es ist die Bestimmung der wahren Religion, die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott selbst zu seyn. Diese Versöhnung ist Aufhebung der Feindschaft und des Widerspruchs, Einheit Gottes mit dem Menschen. Dazu ist es endlich oder in der Fülle der Zeit gekommen im Christenthum. Es ist die Rückkehr der Welt in die Einheit mit Gott mittelst oder in der Vermittelung durch den einigen Mittler Jesus Christus, in welchem Gott und der Mensch eins ist, menschliche Natur nicht

mehr im Unterschied von der göttlichen, der Unterschied beider kein Unterschied mehr. Gott, in seiner Offenbarung das Wort, der Sohn Gottes, nimmt die menschliche Natur an; in ihm ist Gott selbst Mensch geworden. Das ist das Wesen und der Geist des Christenthums. Für den christlichen Glauben nun ist diese Lehre hinreichend gewiß und genau genug bestimmt in der heiligen Schrift; das Wort ward Fleisch, Gott geoffenbaret im Fleisch, der Sohn Gottes ein Mensch; um diese Gedanken bewegt sich Alles im Neuen Testament.

2. Die christliche Kirche fängt aber auch allmählig an, sich diese Lehre der Schrift zu vermitteln im Denken, sie durch Gedanken näher zu bestimmen und eben damit den unendlichen Inhalt jener Glaubenswahrheit und ihren ganzen Reichthum zu entwickeln. Dieser Nothwendigkeit konnte sie schon um des innern Dranges willen, der im Glauben zum Wissen ist, sich nicht entziehen, auch ehe noch Zweifel an solcher Lehre oder Streitigkeiten darüber entstanden waren. Noch im apostolischen Symbolum spricht die Kirche nur den unmittelbaren Glaubensinhalt, aber doch schon als Gegenstand des ganzen zweiten Artikels aus; er tritt da schon in der bestimmten Form des Bekenntnisses hervor, und die einzelnen Momente des Dogma sind aus ihrer Zerstreuung in der Schrift unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt. Was dann die meisten Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte darüber vortragen, ist im Ganzen nur diese Substanz des Glaubens, wie er in der Schrift und dem apostolischen Symbolum oder in der schriftlichen und kirchlichen Tradition enthalten ist. Aber schon da ist in einzelnen häretischen Meinungen über die Incarnation des Sohnes Gottes die Veranlassung vorhanden, den Glaubensinhalt näher zu bestimmen, am bestimmtesten schon im Arianismus, wo die Beziehung der Lehre vom Sohne Gottes auf den Menschen Jesus Christus schon an allen Seiten deutlich hervortritt. Ob dann von der nicänischen Formel an es sich zwar noch über hundert Jahre hinzog, bis

die Kirche auch in dem Dogma von der Incarnation zu einer festen Lehrformel gelangte, so bereitete sich dieselbe doch schon durch die genaueren Untersuchungen über die Person Christi vor, welche man schon da anzustellen sich genöthigt sah. Allein gegen das Hauptthema des Streites, der zwischen Athanasius und den Arianern geführt wurde, tritt das Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes noch in den Hintergrund; man kommt nur durch den innern Zusammenhang gezwungen gelegentlich daran vorbei, wie auf der Synode zu Alexandrien geschah vom Jahre 362, welche unter Athanasius Leitung gehalten wurde. Da heißt es denn: weil Einige auch über die Menschwerdung des Erlösers Streit erregten, so haben wir beide Theile darüber befragt. Beide stimmten darin überein, daß der Logos nicht in derselbigen Weise in dem heiligen Menschen, als in den Propheten gewohnt habe, sondern daß der Logos selbst Fleisch geworden, ferner, daß der Erlöser keinen seelenlosen, gefühllosen oder verstandeslosen Leib habe, und durch ihn nicht blos dem Körper, sondern auch der Seele Heil zu Theil geworden. Derjenige vielmehr, welcher wahrhaftig Sohn Gottes war, wurde auch Menschensohn; daher ist der, welcher vor Abraham war, nicht ein Anderer, als welcher nach Abraham kam. Ath. Opp. Vol. I. epist. ad Antiochenses p. 579. 615. In einem besonderen Briefe an Epictetus Opp. T. I. p. 720. handelt dann Athanasius dieses Thema noch weiter ab. Er bestimmt das Dogma in speculativer Dialectik dahin, daß die Einheit des Logos mit dem Menschen weder als so eng erscheint, daß die Gottheit müßte durch die Leiden des Fleisches Veränderungen erlitten haben, noch auch so weit, daß die Einheit des Logos mit dem Fleisch aufgehoben würde. Aber hier streift Athanasius auch schon an der Entdeckung der beiden allein möglichen Abwege hin, auf denen das Dogma verfälscht werden könnte, und aus dem Begriff construirt er hier, noch ehe der Gegensatz zum Gegenstande eines besonderen Streites gemacht war, diesen Gegen=

satz gegen die Kirchenlehre nach seinen zwei wesentlichen Seiten. Bevor nun die christliche Kirche einen festbestimmten Typus der Lehre erreichte, geschah es nicht selten, daß selbst die rechtgläubigsten Lehrer sich Aeußerungen erlaubten, welche nicht ganz in Uebereinstimmung stehen mit der später fixirten Lehre; allein da sie doch die Substanz des Glaubens festhielten und ihre mangelhaften Lehrsätze nicht hartnäckig vertheidigten, so ward daraus kein Gegenstand des Streites mit ihnen gemacht. Aber auch zu diesem mußte es kommen; dieß ist das Recht der Negativität an dem positiven Dogma selbst, und hiermit erhob sich denn der Widerspruch, dessen Auflösung erst die bestimmte kirchliche Lehre war, und an welche begriffsmäßig auch die der Zeit nach früheren Irrlehren in diesem Dogma sich anschließen.

3. Der Widerspruch gegen den Glauben der Kirche in dem Artikel von Christo, als dem Gottmenschen, entwickelte sich nach zwei Seiten hin und war im Wesentlichen nichts anderes, als das beharrliche Festhalten der einen oder anderen Seite, somit die Einseitigkeit und Unwahrheit. Die Kirchenlehre aber von der Einheit zweier Naturen in Christo, der göttlichen und menschlichen, ist die Wahrheit, ohne welche auch jene Unwahrheiten und Irrlehren nicht entstehen oder dafür erklärt werden konnten. Nur eine solche, in der auch die Kirchenlehre noch von irgend einer Seite zu erkennen war, konnte die Irrlehre, d. h. nur die verfälschte Kirchenlehre seyn. Die Lehre der Kirche von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist also der Grund und Boden, auf welchem die Irrlehre allein entstehen kann. Wird nämlich einerseits der Unterschied beider Naturen abstract genommen, ohne die Einheit der Person, d. i. des Bewußtseyns, anzuerkennen, so ist die göttliche und menschliche Natur nicht sowohl unterschieden als verschieden, ja geschieden, das Verhältniß beider zu einander ist ein äußerliches, und beide sind in dieser Verschiedenheit und Aeußerlichkeit gleichgültig gegen einander, indem aber beide als zwei selbständige bestimmt sind,

so ist in Christo eine zwiefache Persönlichkeit gesetzt; es entsteht die Lehre von zwei Personen, statt von zwei Naturen, die Einheit des Bewußtseyns ist aufgehoben, es sind zwei Christi, einer der Gott, einer der Mensch ist. Dieses ist diejenige Irrlehre, welche unter dem Namen des Nestorianismus im 5. Jahrhundert verdammt auf die Nachwelt gekommen ist, und in derselbigen Richtung des Widerspruchs gegen den Glauben der Kirche liegt von früheren Häresien die des Paulus von Samosata und des Photinus. Andererseits entsteht das Bestreben, die Einheit beider Naturen und der Person Christi überwiegend stark und abstract festzuhalten, d. h. eine solche Einheit, welche den Unterschied nicht in ihr hat und sich durch denselben beständig vermittelt; so verlieren sich beide Naturen an einander, sie geben sich auf an eine abstracte Identität, sind mit einander vermischt, die eine ist verwandelt in die andere, so daß nach der Einigung beider Naturen nur noch von Einer Natur die Rede ist. Dieses ist diejenige Irrlehre, welche man gleichfalls noch im 5. Jahrhundert an Eutyches und unter dem Namen des Monophysitismus verdammte, und an dieser Lehre waren noch insonderheit zwei Abwege möglich, welche der Kirchenlehre nicht minder entgegengesetzt waren und welche beide das monophysitische Prinzip in sich hatten; der eine Irrthum ist nun die Beziehung jenes Prinzips auf den Leib, der andere die Beziehung desselben auf die Seele Christi. Wird nämlich daran gezweifelt, daß die Leiblichkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes die wirkliche und wahrhaft menschliche sey und sie nur für eine scheinbare gehalten, so verschwindet über die Göttlichkeit der Person Christi dessen Individualität gänzlich, es ist alles nur Schein und Fantasma damit. Dieß ist der Doketismus, welcher früh in der Kirche entstand und das monophysitische Prinzip bereits in sich hatte; es ist die Meinung, daß das leiblich Menschliche von dem Göttlichen in Christo ganz absorbirt worden sey. Dieselbe Lehre aber in Beziehung auf die Seele Christi ist der Meinung, daß

die Menschwerdung Gottes nichts weiter, als die Vereinigung des Logos mit einem menschlichen Leibe sey, daß Christus ohne die vernünftige Menschenseele gewesen und der Logos eben die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe. Dieß ist die unter dem Namen des Apollinarismus von der Kirche verworfene Lehre. In diesen verschiedenen Wendungen des nestorianischen und eutychianischen Prinzips ist der ganze Kreis möglicher Irrthümer und Verfälschungen der Kirchenlehre über die Incarnation abgeschlossen, und alle diese Meinungen sind nicht nur geschichtlich, d. h. zufällig entstanden und nur in jener Zeit vertheidigt worden, sondern stehen, als die Negationen der Kirchenlehre, mit dieser selbst in der innigsten Connexion, so daß man von dieser, von den Bestimmungen der Kirche in diesem Dogma sich nicht entfernen kann, ohne sofort in den Nestorianismus oder Eutychianismus zu verfallen.

Es ist nun 1. die eine Seite des Gegensatzes der Kirchenlehre und diese selbst; sodann 2. die andere Seite des Gegensatzes der Kirchenlehre mit dieser selbst, und endlich 3. die speculative Bestimmung und patristische Terminologie näher zu betrachten.

I. Das nestorianische Prinzip und das kirchliche Dogma. 1) Nestorius. Es ist eine Untersuchung lediglich historischer Art, ob der Patriarch von Constantinopel, Nestorius, welcher im Jahre 439 starb, wirklich die Meinungen hegte, welche man an ihm verdammte; eine andere, wesentlich dogmatische Untersuchung ist, ob die Kirche Recht hatte und that, die Lehre zu verdammen, welche man dem Nestorius zuschrieb. Er für seine Person konnte ungerechterweise verfolgt und verdammt, und dennoch die Lehre, die man als die seinige vor sich hatte, falsch und verwerflich seyn. Er konnte vielleicht nur zu den Folgerungen sich nicht bekennen, die man aus seinen Grundsätzen ableitete und auf welche hin man ihn verdammte; aber seine Grundsätze führten nothwendig zu solchen falschen Voraus-

setzungen oder Resultaten: so konnte man denn immer sagen, dieses seyen nicht seine bestimmten Grundsätze und Worte gewesen. In den neueren Zeiten hat der Widerwille gegen die Kirchenlehre und die Anhänglichkeit an das nestorianische Prinzip häufig diese Gestalt und Wendung angenommen, daß, indem man zeigte, die von der Kirche verworfene Lehre sey nicht genau die persönliche des Nestorius gewesen, die kirchliche Lehre für falsch, die nestorianische für ungerechterweise verdammt angesehen wurde. Gesetzt aber auch, sie wäre ungerechterweise an seiner Person verdammt worden, so folgt daraus noch nicht, daß sie wahr, so wenig, als daß die gegen ihn behauptete Kirchenlehre falsch sey. Man warf ihm vor, er habe mit der Verwerfung des Namens θεοτόκος, dazumal allgemein von Maria gebraucht, einen falschen Sinn verbunden und zwar einen solchen, wonach er in Christo zwei Söhne gesetzt, einen Sohn Gottes und einen Menschensohn, und jeden von beiden als gleich persönlich betrachtet. Es kann dabei allerdings seyn, daß Nestorius nur, um einer Vermischung beider Naturen auszuweichen oder sie zu verhüten, jene Formel verwarf, weil der Ausdruck an sich leicht auch den Sinn veranlassen konnte, Maria habe Christum nicht als Menschen, sondern nur als Gott geboren. Es kann seyn, daß die Beschuldigung ihn nicht traf, nämlich, daß er Christum trenne und statt von zwei Naturen, vielmehr von zwei Personen in Christo spreche, oder gar, daß er lehre, Maria habe einen andern als den Sohn Gottes geboren, nämlich nur einen Menschen, in welchem der Logos nur so etwa wie in den Propheten gewohnt habe; wie denn Walch in seiner Ketzerhistorie ihn von diesen Vorwürfen freizusprechen gesucht hat. Allein wiewohl er selbst diese Folgerungen aus seiner Behauptung ablehnte, so war doch auch die dem entgegengesetzte Kirchenlehre gar nicht die seinige, und unter dem Streit mit ihm bestimmte sich diese so, daß er mit ihr in den geradesten Widerspruch kam. Die wirkliche und persönliche Lehre des

Nestorius ist die von ihm in einer Predigt vorgetragene, worin er unter anderen erklärte: wenn man von einer Mutter Gottes spricht, so sind die Heiden zu entschuldigen, welche ihren Göttern Väter beilegen. Den Unerschaffenen hat kein Geschöpf geboren, sondern Maria gebar den Menschen, welcher das Werkzeug Gottes ist. Der heilige Geist hat nicht den Gott Logos hervorgebracht, sondern für ihn aus Maria einen Tempel erbaut, in welchem er wohnen sollte. Der menschgewordene Gott ist nicht gestorben, sondern hat den, in welchem er Mensch geworden, auferweckt. Ich verehre das Kleid wegen dessen, der es gebraucht, ich bete das Sichtbare an wegen des Unsichtbaren; denn von dem Sichtbaren ist Gott unzertrennlich. Ich unterscheide zwar die Naturen, aber ich verbinde die Verehrung derselben. Der, welcher im Mutterleibe gebildet wurde, ist zwar nicht an sich Gott, denn sonst würden wir einen Menschen göttlich verehren, allein weil in dem Angenommenen Gott ist, so wird wegen des Annehmenden der Angenommene Gott genannt. Die doppelte Natur ist wegen der Vereinigung eins. Diese Vereinigung der Naturen bezeichnete Nestorius als *ἄκραν συνάφειαν*. Diese Homilie steht vor den Acten des Conciliums zu Ephesus; ap. Mansi Concil. T. IV. p. 1197—1201.

Wenn man nun zugeben muß, daß diese Lehre, zumal zu einer Zeit, wo die Kirche als solche ihren Sinn noch nicht in einer bestimmten Formel und Norm der Lehre declarirt hatte, allerdings auch eine mildere, rechtgläubige Deutung zuließ, so kann man auch den Eifer ganz unnatürlich finden, womit Cyrillus von Alexandrien darüber herfiel, und wenn man pragmatisch und psychologisch in der Weise der Neueren verfahren will, sich jenen Eifer auch als bloße Leidenschaft, aus Neid und Eifersucht des Patriarchen von Alexandrien gegen den von Constantinopel erklären, zumal dieser seit Kurzem den nächsten Platz nach dem von Rom erlangt und sich über den Nachfolger des heiligen Athanasius emporgeschwungen hatte. Wenn man aber

damit zu verstehen geben will, die von Cyrillus vertheidigte Lehre sey falsch, und wenn gleich die des Nestorius auch nicht die allein richtige, doch ebenso gleichgültig wie diese, und unnöthige, überflüssige oder gar unmögliche Bestimmung des Unbestimmbaren und Unerkennbaren: so kann ein solches Urtheil nur auf völliger Unkunde der Wahrheit und ebenso vollkommenem Indifferentismus dagegen oder auf völliger Gedankenlosigkeit beruhen. Denn Cyrillus konnte vielleicht in seinem Haß, mehr gegen Nestorius als dessen Lehre, so weit gehen, ihm Meinungen zuzuschreiben, die er nicht hatte und nicht zu haben versicherte, er konnte ihm ungerechterweise Consequenzen aufbürden, welche Nestorius nicht zugab, er konnte im Eifer des Widerspruchs selbst so weit gehen, daß er selber darüber in den Verdacht der entgegengesetzten Ketzerei gerieth; und vollends die Mittel, die er anwandte, um den Sturz des Nestorius herbeizuführen, kann man tadeln und höchst empörend finden, sofern sie das persönliche Verhältniß zweier Patriarchen der Kirche betreffen. Aber was hat dieß alles mit der innern Wahrheit oder Falschheit der Lehre zu thun? Soviel erhellet leicht aus den eigenen Aeußerungen des Nestorius, daß er nur ein äußerliches Verhältniß der beiden Naturen zu einander in Christo statuirte, an die Stelle der innern Einheit nur die äußerliche Vereinigung (συνάφεια oder conjunctio) setzte. Die von ihm gebrauchten Ausdrücke in der Vergleichung der Menschwerdung des Sohnes Gottes mit einem Tempel, einem Instrument, einem Kleide, waren allerdings von der Art, daß sie auf eine ganze falsche Vorstellung von dem wahren Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu einander schließen ließen. Aber das gereichte ihm allerdings zur Entschuldigung, daß man selbst im Streit mit früheren Häretikern über diesen Lehrpunkt in der Kirche selbst noch zu keiner bestimmten Entscheidung gekommen war.

2) Die frühere Häresie. Es war wesentlich der alte ebionitische Zweifel und Angriff auf den christlichen Glauben,

welchen Paulus von Samosata noch im 3. Jahrhundert erneuerte. Gegen ihn erklärte sich die christliche Kirche auf der Synode zu Antiochia im Jahre 265, und sie warf ihn auch aus diesem Grunde mit, wiewohl auch aus anderen, von seinem Bischofssitz. Paulus leugnete die göttliche Natur Christi und erklärte ihn für einen bloßen Menschen, den er aber auch Gott nannte. Nach Athanasius war seine bestimmte Lehre diese: Gott ist von der Jungfrau zu Nazareth geboren, hat von da den Anfang seiner Existenz und seines Reiches. Das Wort, die Weisheit war zwar von Ewigkeit, aber zu Nazareth hat diese Weisheit erst zu existiren angefangen: Ath. de Synodis p. 691. und or. 4. contra Arian. p. 288. Nach allem, was ihm vorgeworfen wird, ist die Aeußerlichkeit des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen Christus der Hauptgegenstand des Vorwurfes. Mit Sabellius hatte er gemein, daß er die hypostatische Differenz des Sohnes vom Vater leugnete; so ließ er also den Menschen Christus auch in der Vereinigung des Logos mit ihm in diesem äußerlichen Verhältniß zur Gottheit stehen, und das ist das nestorianische Prinzip und die Ursache, weshalb die Kirchenväter sagen, Nestorius habe im Wesentlichen nur die Lehre dieses Paulus erneuert. Socrates hingegen leugnet, daß Nestorius mit Paulus übereingestimmt habe, und allerdings bleibt ja der Unterschied, daß Paulus nicht einmal die eigene Hypostase des Sohnes anerkannte, sondern hierin mit Sabellius gleich dachte, der den Logos nur für eine Kraft und Wirkung Gottes hielt, welche auf den Menschen Christus überging, und also die eigentliche Menschwerdung des Logos gar nicht anerkannte. Nestorius hingegen erklärte sich über den ersten Punkt ganz nicänisch; was daher übrig bleibt als Uebereinstimmung beider, ist, daß sie die menschliche Natur für sich bestehen ließen, und außer der Einigung mit der göttlichen. Während des arianischen Streites erklärte sich auch Marcellus von Ankyra gegen den christlichen Kirchenglauben von der Menschwerdung Gottes, welches

mit seinem Antiarianismus zusammenhing; gegen die Arianer die Einheit des göttlichen Wesens in Vater und Sohn verfechtend, fiel er in den entgegengesetzten Irrthum und gab die Differenz der Personen auf. Er hielt Christum für einen bloßen Menschen, der von der Macht und Wirksamkeit der Göttlichkeit durchströmt war (sola divinitatis efficientia perfusum). Nur eine göttliche Persönlichkeit lehrend hob er den Sohn Gottes auf, leugnete dessen Existenz, bis er von der Maria geboren war. Er lehrte: Logon *ἀνυπόστατον*, aber auch *προσακτικόν*, d. i. imperantem assumsisse carnem, in eaque operatum esse, tuncque Christum extitisse; Euseb. contra Marcellum l. 2. c. 2. Für gleichgesinnt mit Nestorius werden gewöhnlich auch Diodorus, Presbyter von Tarsus (starb 394), und Theodorus von Mopsuestia gehalten, dieser war Presbyter zu Antiochien, Lehrer des Nestorius, und starb 429. In gleichem Sinne lehrte des Marcellus Schüler Photinus, Bischof zu Sirmich. Beide lehrten einen Illapsus das Logos auf den Menschen Jesus, und zwar durch die Ausdehnung der Gottheit, welcher Extension nach vollbrachter Function des Erlösers die Contraction folgte. Euseb. contra Marcellum l. 2. c. 2. Theodoret l. 2. c. 2. Photinus insonderheit behauptete, Christus habe von der Maria angefangen, sey ein bloßer Mensch, vom Logos regiert. Der Logos oder Sohn Gottes war, sofern er vom Vater zu unterscheiden war, nichts als die äußere, vorübergehende Wirkung desselben. In Christo verum et substantiae nostrae hominem confessus est, sed eundem Deum de Deo ante omnia saecula genitum esse non credidit, sagt der römische Bischof Leo im 4. Sermo de Nativ. c. 5. Von ihm sagt Augustinus, non novit Christum nisi hominem, weshalb ihn auch Julianus Apostata nachmals vertheidigte. Das Gemeinschaftliche aller dieser Lehren mit der des Nestorius war dieses, daß nach allen der Logos in dem Menschen Christus nicht anders gewohnt habe, wie in allen andern

Propheten, nur daß in ihm die göttliche Gnade sich mehr als in allen anderen Menschen offenbarte. Von Nestorius nun ist die allgemeine patristische Ansicht, daß er im Wesentlichen an diese früheren Ketzereien sich angeschlossen und sie erneuert habe. Nestorius apud multos in ea erat opinione, quod purum hominem diceret Christum et tanquam Pauli Samosateni atque Photini dogma in ecclesias introduceret; Epiph. trip. hist. l. 12. c. 5. Es war daher das Bedürfniß einer bestimmten Erkenntniß und Entscheidung über die angeregten Fragen vorhanden.

3) Cyrillus und die Synode zu Ephesus. Die Gegenlehre des Cyrillus von Alexandrien ist theils enthalten in dem ersten Schreiben desselben an Nestorius, worin er diesen auf seine Abweichungen vom christlichen Glauben aufmerksam macht, und in den damit verbundenen zwölf Anathematismen, welches alles nachher von der Synode zu Ephesus anerkannt und symbolisch gemacht wurde, theils in der Erklärung und Glaubensformel, welche ihm nachmals von den orientalischen Bischöfen vorgelegt wurde, um sich selbst von allem Verdacht der Ketzerei zu reinigen und welche das eigentliche Symbolum Ephesinum heißt, weil es allerdings bereits zu Ephesus entworfen und von der orientalischen Parthei dem Kaiser übergeben worden war. Diese dogmatischen Aktenstücke stehen sämmtlich bei Mansi Conc. T. V. p. 1. ff. u. 304. ff.

In dem ersteren schon knüpft Cyrillus seinen Widerspruch gegen Nestorius an den von diesem getadelten Ausdruck *θεοτόκος* an und behauptet dagegen, Maria habe den Logos fleischlicherweise geboren. Da dieser Ausdruck nicht minder anstößig befunden wurde, weil er leicht an eine Vermischung und Verwandlung des Logos in das Fleisch denken ließ, so bestimmte ihn Cyrillus rechtgläubig dahin, daß fleischlicherweise hier soviel heiße als *κατὰ σάρκα*, nach dem Fleisch. Allein er ging auch bald über die Worte und Bezeichnungen zu dem Inhalt der

Worte, zur Sache über, und aus den Beschuldigungen gegen Nestorius erhellet zum Theil seine eigene Gegenlehre. Der Grund, warum Nestorius jenes Wort nicht wollte, war, weil er die wahre Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo verkannte und den Unterschied beider falsch bestimmte. Die Verwerfung jenes Wortes hatte also in Nestorius eine bestimmte dogmatische Voraussetzung und diese zog Cyrillus ans Licht. Er beschuldigte ihn, daß er Christum trenne in zwei Personen, somit ein zwiefaches Bewußtseyn in ihn setze, einen Sohn Gottes und einen Sohn der Maria, und zwar so, daß etwa Maria einen andern als den Sohn Gottes, nämlich einen Menschen geboren. An und für sich also war zwar der Gebrauch des von Nestorius empfohlenen Wortes *χριστοτόκος* zulässig; aber das Unzulässige lag in dem Gedanken des Nestorius dabei. Man sollte, forderte Cyrillus, den letztern Ausdruck nur so gebrauchen, daß damit nicht der Sinn verbunden würde, die beiden Naturen seyen von einander separirt und distrahirt, denn darauf führte allerdings die nestorianische *συνάφεια*, die nur ein äußerliches Verhältniß der Gottheit und Menschheit zu einander voraussetzte. Nestorius habe, hieß es nun, das ganze Geheimniß der Incarnation nur als die *ἐνοίκησιν*, als Inhabitation bestimmt, wie Gott auch in den Propheten und Aposteln wohnte. Daher habe er Christum *θεοφόρον* genannt, d. i. deiferum, den Gottesträger, non vere Deum, sed hominem potius cum Deo tanquam dignitatis aequalitate conjunctum. Ebenso habe er ihn *κτήτορα τῆς θεότητος* genannt, possessorem divinitatis, und ihm nur *ὀργανικὴν ἐνέργειαν* zugeschrieben, d. i. instrumenti propriam efficientiam. Die *συνάφεια* oder conjunctio, lehrte Cyrillus, sey nur *σχετική* oder externa, und die Union der göttlichen und menschlichen Natur sey nach ihm nur eine solche *κατὰ τὴν ἀξίαν μόνην*; der Mensch für sich bestehend, von dem Logos zur Theilnahme an der göttlichen Macht und Majestät zugelassen. Dem Begriff der

wahren Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo zuwider, lasse er den Menschen für sich erst fertig, geboren und vollständig seyn, und hintennach vereinige sich in ganz äußerlicher Weise Gott mit ihm. Dagegen nun erhebt sich Cyrillus mit Recht und sagt: sie geben nur vor, sie hätten den Glauben an die Menschwerdung Gottes, in Wahrheit aber lehren sie, in einem aus der Zahl der Heiligen habe Gott mehr gewohnt, als in den anderen, und die Inhabitation seines Geistes in allen Menschen verwechseln sie mit der Incarnation des Sohnes Gottes; Anathematismus 5. Solche Lehre nun, sagt Cyrillus, ist keine andere, als die von zwei Personen, welche selbständig neben einander existiren, und die ganze Vereinigung derselben ist höchstens nur eine moralische. Ob nun zwar Nestorius nie diese Lehre von zwei Personen in Christo ausdrücklich ausgesprochen, so lag sie doch als offenbare Consequenz in seinen Aeußerungen, und daß dieser und kein anderer sein Sinn seyn könne, mußte sofort sich ergeben, so wie sich der Begriff der Einheit göttlicher und menschlicher Natur gedankenmäßig bestimmte. Er selbst, dieser Begriff, hat an ihm diese Gefahr, so äußerlich nur genommen zu werden, daß die Einheit selber nur als eine äußerliche genommen wird, und dieser Nestorianismus wiederholt sich daher bei Allen noch jetzt und in allen Zeiten, wenn sie die wahre Natur der Identität verkennen, in welcher der Unterschied beider Naturen nur als aufgehoben existirt und so in wahrhaft concreter Weise. Gleichwie Cyrillus in seiner speculativen Deduction den Nestorius seines Irrthums überführte, obwohl nur auf dem Wege nothwendiger Consequenz aus seinen Redensarten, so kann man noch jetzt aus den von Vielen gebrauchten Ausdrücken und aus der Weise, wie sie sich über Christum erklären, leicht nachweisen, welche falsche Voraussetzungen dabei zum Grunde liegen. Um dieses dreht sich daher die ganze Argumentation des Cyrillus, daß Nestorius die wahre Einheit, *ἕνωσιν*, beider Naturen verkenne. Jener *ἕνωσις σχετική* oder ex-

terna, setzte Cyrillus die ἕνωσιν φυσικήν entgegen und die Einigung der Substanz. Aber selbst, wo sich Nestorius den Ausdruck ἕνωσις gefallen ließ, nahm er denselben nur äußerlich. Am Schärfsten und Bestimmtesten setzte Cyrillus die richtige Lehre der falschen also entgegen: Geeiniget ist mit dem Fleisch der Logos dem Wesen nach (secundum substantiam); einen Sohn und Herrn Jesum Christum beten wir an und setzen nicht aparte (seorsim) und scheiden nicht (διορίζοντες) Gott und den Menschen, wie etwa nur der Würde und dem Ansehen nach mit einander verbunden, denn das ist eine neue Redensart (καινοφωνία). Nicht auch nennen wir Christum besonders den Logos, der aus Gott ist und andererseits Christum besonders, der von dem Weibe geboren ist. Sondern den einigen Christum, der Gott ist und Fleisch geworden, erkennen und bekennen wir. Auch sagen wir nicht, daß der Gott Logos gleichsam in einem gewöhnlichen Menschen (ἀνθρώπῳ κοινῷ), der von der Jungfrau geboren ward, gewohnt habe, ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο, damit es nicht so herauskäme, als ob der Mensch Christus die Gottheit getragen hätte. Hier sieht man wohl deutlich, daß dieses Letztere nicht sowohl des Nestorius persönliche Lehre als des Cyrillus Folgerung war, aber als solche war sie die richtige und nothwendige. Obgleich, fährt er dann fort, allerdings das Wort oder der Logos unter uns wohnte und gesagt ist, in Christo wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, so verstehen wir doch das, daß er Fleisch geworden, nicht so, wie gesagt wird, daß er in den Heiligen wohne, sondern geeinigt dem Wesen nach (juxta naturam) machte sich aus dem Fleisch der Logos eine solche Wohnung, wie die menschliche Seele eine solche hat in dem menschlichen Leibe. Eins also ist Christus der Sohn, unser Herr, nicht in der Weise der Conjunction oder in der Einheit der Würde und des Ansehens, denn diese kann nicht die Naturen vereinigen, non enim potest unire naturas sola dignitatis aequalitas. Petrus und Jo-

hannes sind einer dem andern gleich an Würde, weil sie beide Apostel des Herrn sind, aber beide sind nicht eins; die Art und Weise der Conjunction ist auch nicht blos die der Collation und Connexion, denn diese reicht nicht hin zur natürlichen Einheit, auch nicht die Weise der Participation, wie auch wir, ihm anhangend, nach der Schrift Ein Geist mit ihm sind, sondern den Ausdruck Verbindung oder Vereinigung vermeiden wir, als ungeschickt, das Geheimniß der Einheit zu bezeichnen. Wer endlich sagt, wegen des Annehmenden verehre ich das Angenommene und wegen des Unsichtbaren bete ich das Sichtbare an, der theilt in zwei Christos und stellt den Menschen apart und den Gott ebenso. Wenn wir also lehren, Gott sey geeinigt mit dem Fleisch, und deshalb die Maria *θεοτόκος* nennen, so meinen wir nicht, die Natur des Logos habe das Prinzip ihres Daseyns, *τὴν τῆς ὑπάρξεως ἀρχήν*, von dem Fleische, sondern daß er nach seiner Subsistenz mit sich dem Menschen einigte. So zu denken, heißt es am Schluß, sind wir von den heiligen Aposteln und Evangelisten und von der ganzen göttlich eingegebenen Schrift belehrt, wie auch durch die wahrhaftigen Bekenntnisse der Väter. Unter den angehängten 12 Anathematismen, welche in der Ausgabe der Münscherschen Dogmengeschichte von Cölln mit den Gegensätzen des Nestorius synoptisch zusammengestellt sind, I. p. 290., sind folgende die merkwürdigsten: der 3.: wenn Jemand in dem einen Christus die Hypostasen nach der Einigung theilt, indem er sie blos verbindet durch eine Vereinigung in Ansehung der Würde, (*συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν*) oder Ansehen und Macht, und nicht vielmehr nach einem gewissen Concursus kraft physischer Einigung (*συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν*), der sey verflucht. Der 12.: Wenn Jemand nicht bekennt, der Gott Logos habe gelitten im Fleisch, sey gekreuzigt im Fleisch und gestorben dem Fleisch nach, auch der Erstgeborne geworden von den Todten, demnach, daß er das Leben und lebendigmachend wie Gott ist, der sey verflucht.

Die Kirchenversammlung von Ephesus vom Jahre 431 stellte endlich einen bestimmten Lehrbegriff über das Dogma von der Incarnation auf. Cyrillus bewirkte daselbst die Absetzung des Patriarchen Nestorius, kam aber selber darüber in den Verdacht der Ketzerei. Es gab auf der Synode zwei Partheien, die alexandrinische und die antiochenische. Johannes von Antiochien bewirkte endlich Frieden zwischen den erbitterten Partheien. Die dem Nestorius entgegengesetzte Parthei knüpfte zunächst an das Glaubensdecret der Synode zu Nicäa an und fügte hinzu, aber der Sohn Gottes, der mit dem Vater gleich ewig, habe auch die menschliche Natur angenommen, nicht, weil er um seinetwillen nöthig gehabt hätte, zweimal geboren zu werden, welches zu sagen thöricht und albern, sondern weil er um unsers Heils willen die menschliche Natur mit sich vereinigte; keineswegs aber wurde zuerst ein gewöhnlicher Mensch von der heiligen Jungfrau geboren, dem nachmals etwa der Logos inne wohnte, sondern vom Anbeginn an seines menschlichen Daseyns war das Wort mit ihm eins. So sagen wir auch, er habe gelitten und sey auferstanden, nicht als ob der Gott Logos in seiner Natur gelitten hätte, denn Gott ist unkörperlich und ohne Leiden, sondern weil sein Körper, den er sich zu eigen gemacht, dieses erlitt; denn es war in dem Leibe, der da litt, Gott, der nicht leiden kann (*ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ παςχόντι σώματι*). So sagen wir auch, er sey gestorben, nicht als ob Gott der Logos den Tod erduldet in seiner Natur, *ἀποπληξία γὰρ*, insania est, *τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν*, sondern weil sein wahres Fleisch den Tod erlitt. So bekennen wir einen Christum und Herrn, nicht, indem wir mit dem Logos den Menschen verehren, damit nicht durch das mit (*σύν*) irgend ein Schein der Theilung (*τομῆς φαντασία*) entstehe; sondern indem wir ihn als einen und denselben verehren, weil nicht fremd ist dem Logos sein Leib, mit welchem er auch zur Rechten des Vaters sitzt. Ausdrücklich wird noch bemerkt, die Ei-

nigung beider Naturen sey nicht zu denken als eine Copulation zweier Personen, denn die Schrift sage nicht, das Wort Gottes habe die Person des Menschen angenommen, sondern es sey Fleisch geworden. — Die Glaubensformel aber, welche auch noch auf der Synode zu Ephesus orientalischer Seits aufgesetzt und dem Kaiser übergeben worden war, und in der Cyrillus selbst den Ausdruck der reinen Lehre erkannte, erklärt: sie wolle keinen Zusatz machen zu der nicänischen, sondern nur nach Nothdurft die Ueberlieferung aus der Schrift und der Lehre der Väter darstellen. Wir bekennen, heißt es sodann, daß unser Herr Jesus Christus der Sohn Gottes, der eingeborene, vollkommener Gott, und vollkommener, aus einer vernünftigen Seele und aus einem Körper bestehender Mensch sey, daß er von Ewigkeit her nach seiner Gottheit dem Vater, in den letzten Tagen aber um unsertwillen und um unserer Seligkeit willen nach seiner Menschheit von der Jungfrau Maria geboren worden, daß er *ὁμοούσιος* dem Vater sey nach der Gottheit, und *ὁμοούσιος* uns nach der Menschheit, denn es ist eine *ἕνωσις* zweier Naturen geschehen. Wir bekennen daher Einen Christus, Einen Sohn, Einen Herrn. Nach dieser Vorstellung der ohne alle Vermischung geschehenen Einigung bekennen wir, daß die heilige Jungfrau *θεοτόκος* sey, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden und den von ihm angenommenen Tempel gleich von der Empfängniß an mit sich vereinigt hat. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke von dem Herrn betrifft, so wissen wir, daß die Gottesgelehrten einige, welche sich auf die Personen beziehen, von beiden Naturen gemeinschaftlich gebrauchen, andere aber, welche sich auf die beiden Naturen beziehen, unterscheiden, und die für Gott anständigen Christo nach der Gottheit, die niedrigen aber ihm nach der Menschheit zuschreiben. Mansi Conc. V. p. 304.

II. Die andere Seite des Gegensatzes gegen die Kirchenlehre, nebst dieser selbst. Das monophysiti-

sche Prinzip und das kirchliche Dogma. Die andere Gegenseite der Kirchenlehre ist die unter dem Namen des Eutychianismus berüchtigte Lehre von einer Verwandlung und Vermischung beider Naturen, welche an die Stelle der Einen Person Christi Eine Natur setzt und daher den Monophysitismus bildet.

1) Sobald nämlich das eine Extrem vorhanden ist in der Lehre von zwei Personen in Christo, kann der Widerspruch leicht sich dahin versteigen, die Einheit der Person Christi als Eine Natur zu setzen, und um das Innige der Einigung beider Naturen recht stark und groß zu bezeichnen, leicht in den Irrthum gerathen, daß die eine Natur sich in der andern auflöse. In dieser Gefahr befanden sich daher auch diejenigen gleich von Anfang an, welche gegen Nestorius die wahre Lehre der Kirche vertheidigten, und schon Cyrillus streifte in seiner Heftigkeit gegen Nestorius oft gefährlich nahe an diesen Irrthum hin, wie ihm denn dieses von den orientalischen Bischöfen oft genug vorgeworfen wurde. Eutyches, ein alter Archimandrit in einem Kloster bei Constantinopel, gehörte gleichfalls zu den eifrigsten Gegnern des Nestorius, er übersah aber bald in seinem Eifer die Grenze der Rechtgläubigkeit, und so wurde er denn von der Orthodoxie aus auf die Klippe verschlagen, wo der entgegengesetzte Irrthum lag. Darin aber hatte er, wie alle Monophysiten, die Lehre der Kirche gänzlich misverstanden, daß sie meinten, der Widerspruch gegen die Lehre von zwei Personen sey so zu verstehen, daß die Kirche statt derselben nur die Lehre von Einer Natur in Christo begehre, und daß dieses der Punkt sey, von wo aus allein der Streit gegen Nestorius Lehre geführt werden müsse. Streng in solchem Extrem befestigt, nahm sogar die Lehre von Einer Natur den ganz entgegengesetzten Irrthum mit in sich auf und war somit noch viel schlimmerer Art, als der einfache von zwei Personen. Denn wenn die Vereinigung darin bestehen sollte, daß nach derselben nur noch eine Natur

sey, so folgte, daß vor der Vereinigung, also außer derselben, nicht nur zwei Naturen seyen, sondern auch die beiden Naturen ganz für sich als Personen existirten, weil ohne alle Vereinigung. Hieraus, aus diesem innern Zusammenhang der beiden Extreme, welche sich offenbar berührten, ist zu erklären, wie man dem Eutyches nicht nur die Lehre von Einer Natur und der Vermischung zweier, sondern auch die des Nestorius von zwei Personen obenein zuschreiben konnte; denn es war natürlich, daß er die beiden Naturen, ehe er sie bei der Vereinigung in einander aufgehen ließ, sich einander entgegensetzte, mithin vor der Vereinigung sie beide persönlich existiren ließ. Was man dagegen von ihm verlangte zu bekennen, war: *δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν;* ap. Mansi Conc. VI. p. 745. Darin, lehrte Eutyches, bestehe gerade der Unionsact, daß die beiden Naturen, welche vor der Vereinigung jede für sich existirten, also persönlich, nun ganz und gar einerlei geworden und in einander geflossen wären. Confiteor, sagte er auf der Synode zu Constantinopel, wo er im Jahre 448 von dem dortigen Erzbischof Flavianus verhört wurde, confiteor ex duabus naturis Dominum fuisse ante unitionem, post unitionem vero unam naturam confiteor. Mansi Conc. T. VI. p. 649. Auch Flavianus selbst stellet des Eutyches Lehre also vor in seinem Schreiben an Papst Leo: Ante inhumanationem quidem Salvatoris nostri J. Christi duas naturas esse, divinitatis et humanitatis: post unitionem vero unam naturam factam; ib. Wie nun dieses anders habe geschehen können, als so, daß entweder eine die andere ganz absorbirte und in die andere verwandelte, oder daß beide sich auflösend in ein Drittes übergingen, oder beide bleibend sich gegenseitig vermischten und zusammenflossen, ist nicht abzusehen. Eins oder das andere muß der Sinn dieser Meinung seyn, welche nur Eine Natur bekennt, als entstanden durch die Vereinigung zweier. Theodoretus wenigstens stellt in seinem zweiten Gespräch Eranistes, worin er eigentlich die Parthei der

Eutychianer führt, in der Person des einen, der mit dem Rechtgläubigen sich unterhält, die Meinung so vor, daß nach der Vereinigung blos die göttliche Natur übrig geblieben und die menschliche von jener gänzlich verschlungen worden sey. Denn auf die Frage des Rechtgläubigen: quomodo post unitionem unicam naturam agnoscis: utrum ex ambabus unam conflatam, an altera manente, exstinctam alteram putas, ist die Antwort: ego divinitatem aio mansisse: ab hac vero absorptam esse humanitatem. Nachher wird dieses noch bestimmter so ausgedrückt: Non exstinctionem assumptae naturae dicimus, sed mutationem in divinitatis substantiam. Wann denn eigentlich solche Unition sollte geschehen seyn, wurde nicht erklärt: nach einigen Monophysiten geschah sie bei der Empfängniß, nach andern erst nach der Auferstehung Jesu.

2) In der Richtung dieser Confusionslehre liegt noch ein ganzer Zug von Irrlehren, welche meistens der Zeit nach der eutychianischen bereits vorangegangen waren, und welche die eutychianische Lehre alle in sich aufnimmt. Nimmt man nämlich das eutychianische Prinzip in besonderer Beziehung auf die Seele des Menschen Jesus, so entsteht die Meinung, daß er keineswegs die vernünftige Menschenseele gehabt, sondern daß eben der Logos die Function derselben vertreten, welches die Lehre des Apollinaris war. Nimmt man dieselbe Lehre in besonderer Beziehung auf den Leib Christi, so entsteht der Wahn von einem blos scheinbaren Körper, Leiden und Sterben Christi, welches der alte, gnostische, doketische Irrthum ist. Papst Leo schon macht in seinem 11. Briefe diese Zusammenstellung, weil sie aus der Natur der Sache hervorgeht: Negator mediatoris Dei et hominum, hominis Jesu Christi, necesse est ut multis impleatur erroribus eumque aut Apollinaris sibi vindicet, aut Valentinus usurpet, aut Manichaeus obtineat, quorum nullus in Christo humanae carnis credidit veritatem. Schon gegen Beryllus, den Origenes bekehrte, hatte im Jahre

240 eine Synode zu Bostra den Satz bestätigt: ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα; Socr. l. III. c. 7. Origenes behauptete dagegen die vernünftige Menschenseele Christi; contra Cels. II. 9. de Princ. l. II. c. 3. 6. Wie verschieden man auch des Apollinaris Lehre gemeiniglich darzustellen pflegt, so stimmte doch nach allen Meinungen Eutyches darin mit ihm zusammen, daß er, wie jener, die Proprietät und Realität der menschlichen Natur leugnete, und zwar in besonderer Beziehung auf die Seele. Apollinaris der Jüngere, Bischof zu Laodicea, war ein Mann, dessen Bildung und Frömmigkeit, dessen Tugend und Gelehrsamkeit selbst von seinen Gegnern gerühmt wird, auch war er mit Epiphanius, Athanasius und anderen ausgezeichneten Kirchenlehrern befreundet, bevor er auf seinen ketzerischen Gedanken kam, wie Epiphanius selbst versichert; Haeres. 77. Bruchstücke seiner verloren gegangenen Schriften finden sich noch bei Greg. Nyss. Antirrhet. c. 35. Theodoret. Dialogi. Opp. IV. u. a. Greg. Naz. orat. 46. Das Allgemeine seiner häretischen Lehre stellt Leo, der römische Bischof, dar in seinem 23. Briefe: Unde non Deum tantum dicimus Christum, sicut haeretici Manichaei, nec hominem tantum, sicut haeretici Photiniani, nec ita hominem, ut aliquid ei desit, quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam, sive mentem rationalem sive carnem, quam non de foemina sumpsit, sed factam de verbo in carnem converso atque mutato, quae tria falsa et vana Apollinaristarum haereticorum tres partes varie protulerunt. Was diese tres partes seyen, wovon der römische Bischof hier spricht, wird nun aus der eigenthümlichen Vorstellung klar, womit Apollinaris den Satz aus der platonischen Philosophie, nach welcher der Mensch Leib, Seele und Geist in sich geeinigt darstelle, und in welchem Satz an und für sich nichts unrichtiges liegt, auf die Lehre von der Incarnation anwandte. Denn diesem gemäß lehrte er, daß zwar Christus von Maria die menschliche Seele wie den menschlichen Leib

angenommen, die ψυχήν und das σῶμα, daß aber der νοῦς oder λόγος, der Geist, in ihm sey durch den göttlichen Logos vertreten gewesen und dieser die Stelle von jenem eingenommen. Das ist also unrichtig, wenn man ganz unbedingt behauptet, Apollinaris habe Christo die menschliche Seele abgesprochen; das, was man die empfindende, in den Körper verwickelte Seele nennt, wodurch der Erlöser Hunger, Durst, Schmerzen u. s. w. empfand, sprach er ihm nicht ab, sondern nur den Geist, die Vernunft des Menschen. Socrates zwar stellt es so vor, als wenn Apollinaris wirklich anfangs in aller Rücksicht Christo die menschliche Seele abgesprochen und sich nachher bedacht hätte. Animam, sagt er, a Deo Verbo in dispensatione incarnationis non assumtam, hätten die Apollinaristen gelehrt. Deinde quasi poenitentia ducti, corrigentes se ipsos adjecerunt, animam quidem assumtam, quae tamen non haberet mentem (νοῦν), sed Deum Verbum esse pro mente in hominem assumptum. H. E. l. 2. c. ult. So auch Augustinus, der dieses offenbar blos nachschreibt: Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In quaestione testimoniis evangelicis victi mentem, qua rationalis est anima hominis, non fuisse in anima Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. Contra Serm. Arianor. c. 5. Allein es ist wohl durch sich selbst klar, daß die ganze Ansicht ursprünglich von der platonischen Lehre ausging, mithin ihr die Eintheilung des Menschen in Leib, Seele und Geist vom Anfang an zum Grunde lag. Nach dieser konnte Apollinaris mit Recht zu seiner Verantwortung sagen, er leugne ja die menschliche Seele nicht ganz oder unbedingt, sondern nur das, was man als Vernunft oder νοῦς bezeichnet. Wenn man nun gerade darein das Wesen der menschlichen Seele setzte und überhaupt nicht von jener platonischen Eintheilung ausging, so konnte man freilich auch, wie

Epiphanius, sagen, daß die Apollinaristen überhaupt die menschliche Seele Christi gänzlich leugneten; wenn man aber für sie den Namen der Dimöriten erfand und gebrauchte, weil sie nämlich von den drei Theilen, woraus der Mensch bestehen sollte, nur zwei (*δύο μοίρας*) Christo beilegten, so that man dieses wieder, indem man mit Apollinaris von gleicher Eintheilung ausging. Athanasius stellt mit des Apollinaris Lehre zugleich die Absicht derselben vor, welche gewesen seyn sollte, das Prinzip der Sünde von Christo fern zu halten. Aiunt loco eius hominis, qui interior in nobis dicitur, mentem coelestem (*νοῦν ἐπουράνιον*) inesse Christo. Quippe instrumenti loco circumfusa figura corporis utuntur. Non enim perfectum hominem, d. h. ein ganzer Mensch, esse potuisse, quoniam ubicunque perfectus homo est, ibi est et peccatum, tum quod duo perfecta unum fieri nequeunt. Athanas. de Incarn. p. 479. Er fügt noch hinzu: Siquidem caro peccare non potest, nisi id, quod carnem regit, hoc est pars illa, quae sapit, peccati actionem antea cogitando conceperit. Theoret. l. 4. c. 8. stellt Apollinaris Meinung am genauesten dar. Incarnatum dixit esse Deum Verbum, quod corpus et animam assumpsit, non rationalem, sed rationis expertem, quam naturalem, sive vitalem (*ζωτικήν*) aliqui nominant: mentem porro diversum quiddam ab anima esse dicens, negavit assumptam, sed naturam suffecisse divinam ad usum mentis explendum. Im Tract. 47. in Joh. stellt auch Augustinus des Apollinaris Lehre richtiger vor, als oben. Allein er setzte daselbst nun um so mehr hinzu: Videte absurditatem et insaniam non ferendam. Animam irrationalem eum habere voluerunt, rationalem negaverunt: dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt animam hominis. Das Schlimme war nun dabei dieß, daß Apollinaris auf diesem Wege unfehlbar dahin kam, zu lehren, in Christo sey nur Eine Natur gewesen, und die Gottheit für gleichen We=

sens zu halten mit der Menschheit. An dieser Seite fällt denn auch der Arianismus ganz zusammen mit dem Apollinarismus, wie dieses Athanasius contra Apollinarem l. 2. c. 4. ausdrücklich sagt. Gregorius von Nyssa sagt: die Apollinaristen hätten gelehrt: verbum Dei carneum, ac saeculorum conditorem hominis Filium, et Filii divinitatem mortalem esse. Wiewohl dieß nur eine Folgerung aus Apollinaris Lehre zu seyn scheint und schwerlich von ihm selbst auch zugegeben wurde. In derselben Art sagt er auch: Apollinaris hominem asseverans divinae ipsius esse gloriae splendorem, et in carneo Deo, quem inanibus rationum suarum commentis velut idolum quoddam fabricavit, divinam hypostasim figurari, Patrem ipsum blasphemiis appetit suis. Ep. ad Theophilum contra Apollinaristas T. II. p. 694. und Opusc. contra Apoll. T. I. p. 880. Vid. Greg. Naz. or. 14. Die Absicht mochte vielleicht in Apollinaris nicht verwerflich seyn, er glaubte nur so den Arianern am bestimmtesten zu widersprechen, welche die beiden Christi zur Herabwürdigung des Logos anführten, und den Samosatenern, die in Christo nichts als einen bloßen Menschen sahen. Allein seine Lehre mußte nicht minder verwerflich scheinen, da er kein Bedenken fand, zwei Naturen in Christo zu leugnen und nur Eine Natur anzunehmen. Das war offenbar Eutychianismus ante Eutychem. Leontius hat noch einige Bruchstücke seiner Lehre aufbewahrt, unter denen ausdrücklich folgendes ist: Est unus verus, qui sine carne in carne apparuit, perfectus vera et divina perfectione, non duae personae, non duae naturae perfectae per se, quia neque fas est, dicere duos filios, neque quatuor adorare. Basnage-Canisius Lectt. ant. T. I. p. 609. Ferner sagt er: Ὦ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία! θεὸς καὶ σάρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν; Eclog. in Photii Biblioth. cod. 220. p. 849.

Diese Lehre wurde zuerst ohne den Namen ihres Urhebers auf einer Synode zu Alexandrien verdammt im Jahre 362.

Socrates berichtet, man habe auf dieser Kirchenversammlung festgesetzt, *τὸν ἐανθρωπήσαντα οὐ μόνον ἔνσαρκον, ἀλλὰ καὶ ἐμψυχωμένον* esse; l. III. c. 7. Allein die richtige Gegenlehre wäre gewesen, wenn die Synode gesagt hätte, daß der menschgewordene Sohn Gottes *ἔννοος* gewesen sey, und so war es auch, wie man aus dem Synodalschreiben sieht bei Athanasius, denn da heißt es: *ὁμολογοῦμεν καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδὲ ἀναίσθητον, οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ.* cfr. Epiphan. haer. p. 1015. Außerdem wurde der Apollinarismus auch noch auf einigen römischen Synoden unter Damasus verdammt, im Jahre 373, bei Mansi Conc. III. p. 455, wie auch zu Antiochien im Jahre 378; endlich auf der zweiten öcum. Synode zu Constantinopel im Jahre 381.

Endlich aber wurde es auch dem Eutyches vorgeworfen, daß er auch die alte gnostische Lehre von einem Scheinleibe und Scheinleben und Sterben Christi wieder erneuert habe. Theodoretus sagt: Eutychem iampridem exoletam Valentini haeresin instaurasse, de Haeresibus l. 4. c. 13; und Leo sagt: Eutyches habe die alte Irrlehre der Manichäer wieder auf die Bahn gebracht. Die Apollinaristen, sagt er, Manichaeorum confoederantur errori, qui ab unigenito Dei filio verum et nostrae naturae hominem negant esse susceptum, omnesque eius corporeas actiones simulatorii volunt fuisse phantasmatis; ep. 23. Und allerdings beruhete dieser Vorwurf auf der eigenen Erklärung des Eutyches, daß der Leib Christi unsers Gottes mit uns nicht gleichen Wesens sey (*ὁμοούσιον ἡμῖν*), denn wiewohl er zuletzt sich diese Lehre wollte gefallen lassen, so sträubte er sich doch, alle die zu verdammen, welche solcher Lehre anhingen; Mansi VI. p. 735. seq. Somit kommen in seiner Lehre auch alle die alten gnostischen Lehren wieder vor von einem blos phantastischen Leibe Christi, welche schon Ignatius in seiner 2. und 5. ep. bestritt als Lehren solcher, welche, etsi merum hominem esse Christum

putarent, eundem tamen non vere, sed sola specie, natum passumque esse defenderunt. In der Reihe von diesen wird gemeiniglich von den alten Häresiologen Simon Magus vorangestellt. Dieser Simon ist gewissermaßen eine mythische Person geworden, dem die Kirchenväter nach Willkühr alle mögliche Ketzereien aufbürden, indeß man doch in der That sehr wenig Gewisses von seiner eigentlichen Lehre weiß. Nach Cyrillus von Jerusalem in der 6. Katechese und Johannes von Damascus, der ein gar später Zeuge ist, soll er denn auch das Scheinleben Christi gelehrt haben. Gewisser ist, daß es eine von den Grundlehren und eine gemeinschaftliche Behauptung aller der verschiedenen gnostischen Secten, wie auch der Manichäer war, daß Christus dem Leibe nach nur ein Phantasma in dieser Welt gewesen, zum Schein gelitten und gestorben sey, um den unendlichen Jammer der Lichtseelen in dieser Welt abzubilden; daher der Name der Doketen, welcher nicht Name einer besondern gnostischen Secte, sondern aller war, welche lehrten, Christus sey nur ἐν δοκήσει Mensch gewesen. Von Valentinus berichten Irenäus, T-rtullian und Epiphanius gar mancherlei, was er von dem Leibe und der sinnlichen Erscheinung Christi gelehrt habe. Tertullian sagt, Jesus sey nach der Lehre des Valentinus von den Aionen ex aëre collatitio in honorem et gloriam Patris et ex omnium defloratione construirt gewesen, und hiernach scheint es, als schrieb ihm Valentinus einen ätherischen Leib zu; contra Valentinianos c. 15. Ferner berichtet er, Valentinus habe Christo einen geistigen, himmlischen Leib zugeschrieben, idque quasi aquam per fistulam, sic per Mariam Virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem, vel mutuantem; de Praescr. c. 49. Epiphanius sagt das Nämliche, Valentinus habe gelehrt, Jesum e coelo detulisse corpus, ac per Mariam virginem, velut aquam per canalem, transiisse, nec ex utero quidquam sumsisse; Haer. 31. Ebenso soll Cerdon sich zu dieser gnostischen Lehre bekannt und

behauptet haben: Christum in phantasmate solum fuisse, nach Tertullianus Praescr. c. 51. Das Nämliche wird von Marcion versichert; Tert. de carne Christi c. 1. u. 3, contra Marcion. c. 9; von Apelles, einem Schüler des Marcion, nach Tertullianus Praescr. c. 30, und von Mani und sämmtlichen Manichäern, wie Augustinus oft und weitläuftig beschreibt, der selber eine Zeitlang einer von ihnen war. Er sagt, de Haeresibus c. 46, sie hätten gelehrt, Jesum non fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus praebuisse: ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur.

3) Will man sich nun diese Lehre von Einer Natur und die andere von zwei Personen in Christo gegen einander und im Verhältniß zur Kirchenlehre genau characterisiren, so kann man sagen: die von zwei Personen ist die leere Verstandesansicht, welche nur in Gegensätzen und Trennungen sich entwickeln kann und Gott nur erkennt, indem sie ihn von allem Verhältniß zur Menschheit ausschließt, und die Menschheit sich denken kann gleichfalls außer allem Verhältniß zur Gottheit. Der Monophysitismus aber ist die Lehre des dunklen, trüben Gefühls, in welchem die Wahrheit noch so in den Irrthum verwickelt ist, daß sie eigentlich gar keiner verständigen Auseinandersetzung fähig ist. Eutyches erklärte deshalb, sich in keine theologische Bestimmungen und spitzfindige Untersuchungen über die Natur Gottes einlassen zu wollen, eine Erklärung, wie er sie mit Allen gemein hat, die bei ihrem subjectiven und unsagbaren Gefühl stehen bleiben, und alle vernünftige Verständigung scheuen; ap. Mansi Conc. VI. p. 700.

Wie in der ähnlichen Lage zwischen den beiden Partheien der Sabellianer und Arianer behauptete sich auch hier die Kirche über beiden Irrthümern, indem sie die Sache der Vernunft verfocht und die Idee Gottes festhielt, und in und mit ihr auch die wahre Idee der Menschheit erkannte. Die Hauptmomente,

in denen sich die rechtgläubige Lehre im Gegensatz gegen die eutychianische Lehre entwickelte, sind der berühmte Brief des römischen Bischofs Leo an Flavianus, Bischof von Constantinopel, Mansi T. V. p. 1363, und die Glaubensformel der Synode zu Chalcedon, im Jahre 451 gehalten, endlich das Symbolum Quicunque. In jenem Schreiben ist mit ebensoviel Weisheit als Mäßigung einerseits die Lehre von Einer Person und andererseits die Lehre von zwei Naturen erörtert, und diese äußerst vortreffliche Abhandlung wurde nach mancherlei Schicksal und Widerspruch endlich auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Chalcedon als der reinste Ausdruck der Kirchenlehre anerkannt und als Richtschnur des Glaubens angenommen. Sie steht bei Mansi T. V. p. 1359, ist auch von Henke besonders edirt, Helmst. 1780. 4. Salva igitur, heißt es in jenem Briefe des Leo unter anderen, proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad persolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Jesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit. Nam illa, quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuere in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, nec defectio potestatis. Proinde

qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura. Et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium, Deum quoque, justitiae exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam: opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo, diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. — Assumta est igitur de matre, Domini natura, non culpa, nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo natura est dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. Et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recessit, ita caro naturam nostri generis non reliquit. — Er führt hierauf mehreres an aus dem Leben Jesu und sagt, das sey geschehen: ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere et ita sciremus, Verbum non hoc esse quod carnem, et unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Hernach

aber fügt er noch hinzu: Catholica Ecclesia hac fide vivit et proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas. Endlich sagt er: Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit dicens: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam confiteor: miror tam absurdam tamque perversam eius professionem, nullo judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimis blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet, esset auditum, cum tam impie duarum naturarum ante Incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.

Auf der vierten der öcum. Kirchenversammlungen, zu Chalcedon im Jahre 451 gehalten, wurden sodann zuerst die dogmatischen Festsetzungen der früheren angenommen und insbesondere die beiden streitigen Lehren des Nestorius und Eutyches aufgestellt. Quoniam, heißt es da, hi, qui veritatis reprobare praedicationem conantur, per proprias haereses novas voces genuerunt, hi quidem mysterium, quod pro nobis est, dispensationis Domini, corrumpere praesumentes; alii vero confusionem permixtionemque introducentes et unam esse naturam carnis et divinitatis stulte confingentes et passibilem Unigeniti divinam naturam per confusionem prodigiose dicentes etc. Gegen die erstere Häresie werden sodann die Synodalschreiben des Cyrillus von Alexandrien; gegen die andere aber das dogmatische Schreiben des römischen Bischofs Leo genehmigt, und darauf folgt die von den Vätern selbst gebildete Glaubensformel über diese Lehren: Den heiligen Vätern folgend bekennen wir einstimmig einen und denselbigen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, der vollkommen in

der Gottheit, vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*) und uns in allem ähnlich, außer in der Sünde (*κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας*), vor aller Zeit vom Vater gezeugt nach der Gottheit, in den letzten Tagen aber um unsertwillen und zu unserm Heil aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebärerin nach der Menschheit geboren; einen und denselbigen Christus, den eingebornen Sohn, unsern Herrn, der da anzuerkennen ist als in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetheilt und ungetrennt (*ἐκ δύο φύσεων* — in dem griechischen Text des Euthymius steht *ἐν δύο φύσεσι*, s. Mansi VII. p. 773, welches allerdings in sofern besser, als dabei nicht so sehr wie bei jenem die Gefahr der Meinung von einer Contraction aus beiden Naturen — *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*), und ist keineswegs durch die Einigung (*διὰ τὴν ἕνωσιν*) der Unterschied der Naturen aufgehoben, vielmehr bleibt die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur so, daß sie in Eine Person und Hypostase zusammengehe (*εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*); nicht also einen in zwei Personen getheilten und unterscheidbaren (*μεριζόμενον καὶ διαιρούμενον*), sondern einen und denselbigen Sohn und Eingeborenen, den Gott Logos, unsern Herrn Jesum Christum. Also haben uns die Propheten, also Jesus der Herr, selbst unterrichtet, und also hat uns auch das Glaubensbekenntniß der Väter gelehrt.

Die nachsymbolische Bewegung. Es zeigte sich in Folge der Entscheidung der Synode zu Chalcedon nur zu bald, daß die Einengung des dogmatisirenden Geistes in die Grenzen gewisser Bestimmungen nicht lange vorhielt und von ihm die Schranken der buchstäblichen Feststellung nur zu bald wieder

durchbrochen wurden. Derselbige Geist der Zeit, der auf dogmatische Entscheidungen durch allgemeine Synoden und derselben große Autorität so ungemessenes Vertrauen setzte, um sie nöthig zu finden und sie hervorzubringen, reservirte sich doch zugleich die Freiheit, davon abzuweichen und die unbedingte Geltung derselben zu bezweifeln und in Anspruch zu nehmen. Hätte die Synode zu Chalcedon wirklich ihren Zweck erreicht gehabt, wie wäre es möglich gewesen, daß nun erst eine auf Jahrhunderte hin sich fortziehende Bewegung daraus erwuchs, welche nicht selten die heftigste Erschütterung der Kirche zur Folge hatte, und mitunter von den wildesten und widerlichsten Auftritten, den häßlichsten Ausschweifungen und empörendsten Greueln begleitet war. Doch dieß alles gehört der Kirchengeschichte an; hier ist nur zu erwähnen, was auch noch in dieser langwierigen Streitigkeit ein dogmatisches Moment, ein Interesse für die Entwickelung des Dogma hat. In dieser Beziehung kommt

1) in Betracht das Henotikon des Kaisers Zeno und das athanasianische Glaubensbekenntniß. Das erstere, im Jahre 482 bekannt gemacht, hatte die Bestimmung, die nach der Synode zu Chalcedon entstandenen Partheien zu beruhigen. Auffallend war nun schon dieß, daß die henotische Bestimmung nur der nicänischen, constantinopolitanischen und ephesinischen Synode und des Lehrbegriffs derselben erwähnte, also, wie wenn die zu Chalcedon nichts ausgerichtet hätte, die Beruhigung der Partheien in der Rückkehr auf einen früheren Standpunkt suchte; ja sie sprach sogar das Anathema aus über jeden, der, sey es jetzt oder sonst, sey es zu Chalcedon oder auf irgend einer andern Synode, anders denke. Evagr. h. e. III., 14. Die Monophysitenparthei sah sich dadurch deutlich begünstigt; denn eine bestimmte Erklärung über die zwei Naturen Christi enthält das Henotikon nicht. Die Zwietracht der Partheien der Dyophysiten und Monophysiten gewann daher nur an Stärke durch diese Eintrachtsformel und wurde zum Quellpunkt neuer Streitigkeiten. Selbst

in der Diözese des Patriarchen von Alexandrien, auf deren monophysitische Denkart die neue Formel vorzüglich Rücksicht genommen, regte sich lebhafter Widerspruch, obgleich der Patriarch Peter Mongus die Formel unterschrieb; und der eigentliche Urheber des Henotikon, der Patriarch Acacius von Constantinopel, wurde im Jahre 484 durch den römischen Bischof Felix II., der auf der Seite der Synode von Chalcedon stand, in den Bann gethan. Die monophysitische Parthei fand sich dadurch besonders so beleidigt, daß man orthodoxer Seits immer sie mit der eutychianischen zusammenwarf, als ob sie eine Vermischung der Naturen oder den Doketismus lehrte, die Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christo leugnete. Manche, wie Philoxenus zu Anfang des 6. Jahrhunderts, schlugen einen Mittelweg ein. Welche Wendung man aber immer dieser Lehre geben mochte, so ließ sich doch das eutychianische Prinzip darin nicht verkennen. Der fürchterliche alexandrinische Patriarch Dioscurus nebst dem Timotheus Aelurus haben allerdings nicht ohne Scharfsinn dieß Prinzip von mancherlei andern Seiten entwickelt, doch den Gegensatz gegen die Dyophysiten stets festgehalten. Hauptpersonen in diesem Kampf waren besonders noch Peter der Gerber, Patriarch von Antiochien, und Severus, gleichfalls Patriarch daselbst, welcher nicht nur einer ganzen Monophysitenparthei den Namen der Severianer gab, sondern auch über die chalcedonische Synode den Bann aussprach. Die Einheit der Naturen war ihm eine Synthesis der zwei; nicht aber wollte er sie als zwei für sich bestehende Hypostasen bestimmt wissen; er nannte jenes mit Dionysius dem Areopagiten *καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*. Man kann mit Recht fragen, was denn diese *σύνθεσις* vor der nestorianischen *συνάφεια* voraus hatte? E i n e so zusammengesetzte Natur, nicht aber zwei Naturen für sich, ließen die Monophysiten sich gefallen. Auch wohl eine Verschiedenheit der Eigenschaften gaben sie zu, aber nicht die Verschiedenheit der Substanz, an der sie gefunden werden; sie behaupteten eine mensch-

liche Natur ohne das ihr entsprechende menschliche Subject, indem ihnen das Menschliche in Christus ein bloßes Accidens der stets sich gleich bleibenden göttlichen Substanz war. Dagegen muß man bekennen, daß die Vertheidiger des orthodoxen Dogma sich viel reiner und richtiger in der Festhaltung des Haupt- und Mittelpunkts ihrer Lehre zu behaupten und von diesem aus sich stets mit gleicher Kraft gegen Nestorius und Eutyches zu bewegen wußten. Schon der römische Bischof Gelasius machte die Monophysiten darauf aufmerksam, daß sich in ihrer Synthesis der beiden Naturen die nestorianische Voraussetzung verstecke, vor der Menschwerdung seyen zwei Naturen gewesen, die Trennung sey vor die Einheit zu setzen und also die Gleichzeitigkeit des Vorangehenden und Nachfolgenden in Christo, z. B. schon bei seiner Empfängniß, nicht anerkannt. Gel. in max. bibl. vet. Patr. T. 8. p. 699. In der That, wenn so erst durch Synthese und Vereinigung aus zwei Naturen Eine werden sollte, so war auch das eutychianische Prinzip nicht zu vermeiden, die eine Natur durch die andere vernichtet oder die eine mit der andern vermischt. Es sollte vielmehr nach Gelasius durch die Einheit weder der Gottheit, noch der Menschheit etwas entzogen werden. In demselben Sinne wurden die Monophysiten auch durch Vigilius, den Bischof von Tapsus, contra Eutychetem in max. bibl. patr. T. 8. p. 722; und den Mönch Leontius von Constantinopel bestritten; in Canisii Lect. ant. ed. Basnage I. p. 535. ff. An diese Seite gehört auch das Symbolum Athanasianum. Es heißt auch das Symbolum Quicunque.

Das Symbolum Quicunque. Es fängt mit den Worten an: Quicunque vult salvus fieri, ante omnia opus habet, ut teneat fidem catholicam. Es heißt auch wohl das athanasianische und steht unter diesem Namen in der Reihe der öcumenischen Symbole. Es handelt im ersten Theil die Lehre von der Trinität ab und im zweiten die von der Incarnation. Daß

dieses Symbolum nicht von Athanasius sey, darüber ist man jetzt wohl ziemlich einig. Am gründlichsten ist, daß es nicht von Athanasius sey, durch Gerh. Joh. Vossius dargethan in seiner Schrift de tribus Symbolis. Amsterd. 1642. Eine weitere Frage ist, wer denn nun wohl Verfasser desselben seyn möchte. Die Frage hat für die Gelehrsamkeit und Neugierde ein großes Interesse. Muthmaßungen darüber sind schon in Menge zusammengestellt in Tentzelii Judicia eruditorum de Symbol. Athanasiano. Gotha 1687. 12. Bald ist Vincentius von Lerins, bald Vigilius von Tapsus, bald Hilarius, Bischof von Arles, für den Verfasser gehalten worden. Unter diesen Umständen ist sich einerseits an das Alter, welches jedoch wenigstens diesseits des 6. Jahrhunderts zu datiren, andererseits an den Inhalt desselben zu halten. In dieser Beziehung kann man nicht verkennen, daß es eine gediegene in scharfen Gegensätzen entwickelte und in speculativer Tiefe gefaßte Darstellung der Trinitäts- und Incarnationslehre enthält, über das letztere Dogma insonderheit dieses: der rechte Glaube ist, daß wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus der Sohn Gottes, gleicherweise Gott als Mensch sey. Gott aus der Substanz des Vaters, vor aller Zeit (ante saecula) gezeugt, als Mensch aus der Mutter Substanz in der Zeit (in saeculo) geboren, vollkommener Gott, vollkommener Mensch, aus einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leibe bestehend, dem Vater gleich nach der Gottheit, geringer als der Vater nach der Menschheit. Obgleich er Gott ist und Mensch, so sind doch nicht zwei, sondern es ist ein Christus. Einer aber nicht durch Verwandelung der Gottheit in das Fleisch, sondern durch Annahme der Menschheit in Gott (assumtione humanitatis in Deum). Einer nicht durch Confusion der Substanzen (substantiarum hier soviel als naturarum), sondern durch die Einheit der Person. Denn gleichwie eine vernünftige Seele und das Fleisch Ein Mensch ist, so ist auch Gott und der Mensch Ein

Christus u. s. f. Es folgen hierauf die bekannten Thatsachen des Lebens und Leidens u. s. w. Christi.

2) Die Theopaschiten. Der Patripassianismus war schon früher in der Kirche beseitigt worden. Daß Gott als Sohn gelitten und gestorben sey, schien ebenso unverfänglich als daß er geboren worden. Einen Streit darüber fing erst Peter der Gerber an, nachmals Bischof von Antiochien. Er machte zu dem Trishagion den Zusatz: Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der Du um unsertwillen gekreuzigt bist, erbarme Dich unser! Weil in Folge dessen alle Monophysiten, zunächst in dem Patriarchat von Antiochia, sich dieser liturgischen Formel bedienten, so wurde sie bald zum Signal einer neuen Häresie gemacht. Felix, der Bischof von Rom, Acacius, Bischof von Constantinopel, machten sich dagegen auf und brachten sie sofort in Verbindung mit den verschiedensten Ketzereien. Die Lehre der Theopaschiten hatten den zwiefachen Zusammenhang mit der Lehre von der Dreieinigkeit und der von der Person Christi. Es hieß nun: Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten. Philoxenus und Severus erklärten sich dafür; jener sagte: es sey damit nur erklärt, derselbe Gott Logos, welcher dieser seiner Natur nach unsterblich ist, sey in seinem menschlichen Leibe gekreuzigt. Selbst der rechtgläubige Ephräm der Syrer erklärte sich für die Formel, und es ist kein Zweifel, daß sie mit der strengsten Orthodoxie in Einklang zu bringen ist. Das speculative Moment darin ist allerdings nicht zu verkennen, es war dieß, daß an den Leiden des Versöhners Gott nicht ohne Antheil geblieben, daß es Gottes wesentliche Bestimmung sey, ein Mensch zu seyn und in alle Leiden der Endlichkeit einzugehen. Aber weil eine buchstäbliche Formel nicht immer auch ihren Sinn zugleich vollständig entwickeln kann und sagen, daß Gott als der dreieinige nicht leiden und sterben kann, so war sie bald der Gegenstand der heftigsten Anfeindung. Man sah darin, daß Leiden selbst in die Gottheit gesetzt werden

solle, obgleich man es nur auf Gott in seiner Menschheit bezog. Die schlimmste Gestalt gewann die Streitfrage, nachdem die scythischen Mönche sich ihrer bemächtigt und behauptet hatten, so müsse durchaus die Lehre der Synode zu Chalcedon verstanden werden, daß man ihr den Zusatz hinzufügen könne: Christus habe als Einer aus der Dreieinigkeit gelitten. Zwei dieser Mönche begaben sich selbst nach Rom, um den dortigen Bischof Hormisdas für diese Lehre zu gewinnen. Je weniger ihnen dieß gelang, um so mehr suchten sie die vertriebenen africanischen Bischöfe dafür zu interessiren. Sie beriefen sich auf die Autorität des Augustinus, der auch schon Christum unum de trinitate genannt habe. Sie wußten den Schein geschickt genug zu entfernen, als ob sie lehrten, die Gottheit als solche habe gelitten; sondern nur von dem Sohne behaupteten sie das dem Fleische nach. Da aber kein anderer Fleisch geworden, als Einer aus der Dreieinigkeit, so hielten sie sich auch zu der genannten Formel berechtigt. Sie behaupteten, nur ein Sabellianer könne daran einen Anstoß nehmen. Fulgentius, Diaconus zu Karthago, übernahm die Vertheidigung dieses Satzes nicht ohne Glück. Es werde, behauptete er, hiermit nur gesagt, es habe nicht ein bloßer Mensch gelitten, sondern Christus, der vom Vater gezeugte. Wer also sagt: der Sohn ist einer aus der Dreieinigkeit, will damit nur sagen, er sey nicht unter den Geschöpfen zu suchen. Er lösete den Lehrsatz zuerst von allem Monophysitischen ab. Denn der, der gelitten hat, sagte er, wäre ja nicht einer aus der Dreieinigkeit, wenn er nicht die Gottheit mit dem Vater und Sohn gemein hätte, und es hätte nicht einer aus der Dreieinigkeit gelitten, wenn er nicht eine mit der Mutter consubstanzielle Menschheit hätte; es werden somit allerdings zwei Naturen behauptet. Hiermit war denn die Formel, als in den orthodoxesten Zusammenhang hineinpassend, genügend gerechtfertigt, wie sie denn auch das Glück hatte, durch den Kaiser Justinian zur orthodoxen Lehre erhoben zu werden,

in einem Glaubensedict vom Jahre 533. Selbst der römische Bischof Johannes II. trat dieser Lehre bei, was freilich, da sein Vorgänger Hormisdas sich vormals dagegen erklärt hatte, kein sonderliches Zeugniß giebt für die behauptete Unfehlbarkeit der römischen Bischöfe in Glaubenssachen. Die fünfte öcumenische Synode selbst bekannte sich noch im Jahre 533 zu dem kaiserlichen Edict und belegte alle mit dem Bann, welche sich noch im Widerspruch gegen den theopaschitischen Lehrsatz behaupten wollten. Mansi T. 8. p. 384.

3) Streitfragen über den Leib und die Seele Christi. Zu dem innern und äußern Zerfall der Monophysiten trug es nicht wenig bei, daß sie mit sich selbst zerfielen und sich immer neue Streitfragen aufwarfen, um das monophysitische Prinzip auch im Einzelnen durchzuführen. Dahin gehörte denn auch die Frage über die Verweslichkeit oder Unverweslichkeit des Leibes Christi. Daß die Streitlust sich auf so specielle Fragen warf, konnte nicht geschehen, ohne sich ins Kleinliche zu verirren und das Hauptmoment des Streites aus den Augen zu verlieren. Julianus, Bischof von Halicarnassus, behauptete die Unvergänglichkeit des Leibes Christi, weil mit dem Gegentheil ein Unterschied gesetzt werde zwischen dem Logos Gottes und dem menschlichen Leibe Christi; der ebenso monophysitisch gesinnte Severus bekannte sich zur Vergänglichkeit dieses Leibes, und erklärte das nicht im Widerspruch stehend mit der Einheit der Natur Christi. Die Frage bezog sich von beiden Seiten auf die Beschaffenheit des Leibes Christi vor seiner Auferstehung. Die Bekenner der ersteren Lehre wurden Aphthartodoketen, die der andern Phthartolatrer genannt. Die erstere Parthei verknüpfte die Unvergänglichkeit des Leibes Christi nicht etwa mit einem Scheintode Christi, sondern mit der Freiwilligkeit, womit sich Christus über die natürliche Nothwendigkeit erhoben. Ihr dogmatisches Interesse scheint gewesen zu seyn, die Auferstehung Christi desto sicherer zu begreifen, wenn man voraussetzte, daß

auch Christi Leib im Grabe nicht von der Verwesung angegriffen sey. Philoxenus behauptete die Unvergänglichkeit des Leibes Christi in Folge der Parallele des zweiten Adam mit dem ersten, und leitete die Vergänglichkeit des Leibes von dem Sündenfalle ab. Mit dem monophysitischen Prinzip aber hing diese Lehre darin zusammen, daß auch alles Menschliche in Christo, obgleich der äußeren Erscheinung nach vorhanden, nur ein wesentlich Göttliches seyn sollte, und jede Zuständlichkeit Christi ein Werk seiner Freiwilligkeit. Diese Lehre machte der Kaiser Justinian in einem Edict bekannt mit der Absicht, sie zur orthodoxen zu erheben. Allein zu bald darauf erfolgte sein Tod, und obgleich es auch unter den Orthodoxen dieser Lehre an Bekennern nicht fehlte, welche sie für vereinbar mit der Synode zu Chalcedon hielten, so blieb ihr weiterer Lauf durch die Kirche auf jenem ersten Stadium stehen und gewann nicht das Gepräge der förmlichen Rechtgläubigkeit. Evagr. H. E. IV, 39. Dagegen knüpfte der Partheigeist sofort eine neue Streitigkeit daran. Unter den Anhängern Julians waren mehrere, welche nicht nur die Unvergänglichkeit, sondern auch die Unerschaffenheit des Leibes Christi verfochten. Sie hießen Aktisteten, wie ihre Gegner Ktistolatrer. — Andererseits war in Bezug auf die Seele Christi die Frage, ob in ihr irgend ein Nichtwissen stattgefunden, der Gegenstand einer lebhaften Controverse. Daß er dieß und das nicht wisse, den Tag und die Stunde des Gerichts, spricht Christus selber aus, und überhaupt bezog man sein Fragen auf ein Nichtwissen. Die nun dasselbe behaupteten, hießen Agnoëten, eine Secte, von dem Diaconus Themistius zu Alexandrien gestiftet. Die genannte Lehre war sehr geeignet, sowohl den Unterschied als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo aufs Neue zur Sprache zu bringen. Die rechtgläubigen Kirchenväter blieben dabei, ein wirkliches Nichtwissen in Christo zu leugnen; sie leiteten, was so scheint, bald aus der freiwilligen Erniedrigung zu

den Schwächen der menschlichen Natur oder aus Accommodation an die Denkweise anderer, bald aus bestimmter Zweckmäßigkeit, um die Jünger von weiteren Fragen abzuhalten, ab.

Der Frage nach dem Wissen und Nichtwissen Christi lag die vom Willen Christi nahe, und auch daran versuchte sich der Monophysitismus, indem er auch Monotheletismus wurde, und der Dyophysitismus, indem er auch Dyotheletismus wurde. Das eine wie das andere war in der speciellen Beziehung auf den Willen und die Wirkung Christi nur eine andere Weise von der Lehre, entweder Eine Natur oder zwei in Christo zu setzen und im Glauben der Kirche durchzusetzen. Inzwischen setzte sich merkwürdiger Weise im Verlauf des Streits dieß gegenseitige Verhältniß ins Entgegengesetzte um. Da das Gegentheil der Lehre von Einem Willen und Einer Wirkung die Identität des Bewußtseyns in Christo aufhob, so machte die rechtgläubige Seite die Lehre von Einem Willen Christi zur ihrigen und verwarf die entgegengesetzte von zwei als sich widersprechenden Willen. Sergius, der Patriarch von Constantinopel, und Honorius, der Bischof von Rom, vereinigten sich dahin, sich zu Einem Willen in Christo zu bekennen, aber auch von dem Gebrauch der Redensarten von Einer oder Zwei Wirkungen, als Neuerungen und Schulfragen, abzumahnen. Mansi T. XI. p. 560. ff. Ein Glaubensedict des Kaisers Heraclius befahl dasselbige. Auffallend hierbei ist der Widerspruch, der sich in dieser Festsetzung aussprach, daß man sich einerseits wohl nur für Einen Willen in Christo erklärte, aber doch sowohl von Einem als Zwei Willen zu reden verbot. Hiermit ist wohl genugsam erklärt, daß nun erst der Streit sich recht entzündete. Nach dem Tode der beiden Patriarchen von Constantinopel und Rom stellten die Nachfolger des Honorius sich ohne Scheu auf die Seite der Lehre von Zwei Willen, als nothwendig folgend aus der Zweiheit der Naturen in Christo, indeß der Nachfolger des Sergius die von Einem Willen verfocht. Ein neues Glau-

bensedict des Kaisers Constantinus im Jahre 648, Typus genannt, verbot, sich der Ausdrücke von Einem sowohl als Zwei Willen zu bedienen, bei Mansi l. c. p. 1029. Die weiteren Schicksale des Monotheletismus gehören der Kirchengeschichte an. Nur zu bemerken ist noch, daß die Lehre von Zwei Willen durch den Eifer des römischen Bischofs Martinus I. zur orthodoxen erhoben wurde, und dieser Kampf die förmliche Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche zur Folge hatte. Zur Versöhnung sollte die sechste öcumenische Synode, im Jahre 680 zu Constantinopel gehalten, dienen, und sie endete mit einem vollkommenen Siege der römischen Lehre und einer förmlichen Verdammung der Monotheleten. Man muß gestehen, daß dieß in Folge der Synode zu Chalcedon nur ganz consequent war, einen göttlichen und menschlichen Willen und eine göttliche und menschliche Wirkung, wiewohl ungetrennt, unvermischt in Christo zu bekennen. Wie indeß die Einheit der Person, die Identität des Bewußtseyns dabei immer aufs Neue ins Gedränge kam, kann man sich ebenso wenig verhehlen. Die Acten stehen bei Mansi T. XI. p. 190—1022.

Der Adoptianismus. Das nestorianische Prinzip erneuerte sich unerwartet wieder oder nochmals im 8. Jahrhundert. Zwei Bischöfe, der Erzbischof Elipandus von Toledo und Felix, Bischof von Urgel, im fränkischen Reich, sind als die Urheber dieser neuen Lehre bekannt, bei welcher es gleichgültig ist, von welchem der beiden sie ursprünglich ausging; nach der gewöhnlichen, auch wahrscheinlichen, Meinung theilte der erstere sie dem letzteren mit. Das Eigenthümliche dieser Lehre beruht auf der Unterscheidung einerseits zwischen Gott und dem Gottessohn, und andererseits zwischen Christus und dem Gottessohn. Der Hauptlehrsatz der Adoptianer war immer dieser, daß Christus nicht als Gott, auch nicht als Gottes Sohn geboren, überhaupt als Mensch nicht der Sohn Gottes sey. Nur als Gott ist Christus der Gottessohn im eigentlichen Sinn, als Mensch hin=

gegen nur im uneigentlichen Sinn, nicht per naturam, sondern per adoptionem. Indem man also die göttliche Natur Christi nicht anfocht, richtete sich der in dieser Ansicht liegende Widerspruch gegen die Kirchenlehre nur gegen die Lehre von dem Verhältniß der menschlichen Natur zur göttlichen; die behauptete Adoption bezog sich allein auf die Menschheit Christi und jener stand so gegenüber die Zeugung durch den Vater im Himmel, nach dieser ist Christus der Eingeborene vom Vater; die Adoption hingegen ist ihrem Begriff nach ein Werk der Gnade. Es ist daher Christus in dieser verschiedenen Beziehung auch als Gottessohn verschieden bestimmt. Ist und heißt er auch als Mensch Gottes Sohn, so ist er dieß durch freie göttliche Annahme; dadurch, daß er von der Jungfrau als Mensch geboren worden, ist er in einem andern Sinne Gottes Sohn, als wie er der Eingeborne vom Vater ist. Die gebrauchten Kategorien des wahren, eigentlichen Sohnes Gottes deuten in dieser Lehre unmittelbar auf das Gegentheil in Bezug auf die Menschheit Christi, und zeigen, daß man Christum in seiner menschlichen Natur nicht für den so wahren und eigentlichen Sohn Gottes, sondern nur dem Namen nach so gehalten, nur so genannt wissen wollte, nicht wenigstens ebenso, wie ihn in seiner göttlichen; für diese Bestimmung ist der Ausdruck der Adoption expressiv genug. Maria hat wohl Gott und den Menschen pariter, aber nicht similiter geboren. Es war somit, obwohl ein gleicher, doch auch nicht gleicher, ein zwiefacher Ursprung in Christum gesetzt, und dieß zwiefache Prinzip ist das Nestorianische im Adoptianismus; denn es sagte nicht nur, wie die Kirchenlehre, von welcher auch die Adoptianer nicht abgewichen seyn wollten, zwiefache Natur, sondern auch ein äußerliches Verhältniß beider zu einander aus; der filius dei adoptivus war keineswegs soviel als der homo assumptus, wie oft auch behauptet ward, die adoptio sey nur so viel als die assumptio; hieß das wohl einerseits die Lehre von zwei Naturen bis aufs Aeußerste durchgeführt, so war sie

doch damit unmittelbar über die Grenze der Wahrheit hinausgeführt und bis zum Nestorianismus fortgeführt. Ein angenommener Sohn Gottes war Christus als Mensch ganz nur in dem Sinn, wie alle Gläubigen und Gerechten Kinder Gottes sind, nämlich nicht per naturam, sondern per gratiam. Die Adoptianer bezogen sich darauf, daß wie Maria sich die Magd des Herrn nannte, so ihr Sohn auch nur als ein Knecht geboren sey; die Knechtsgestalt hingegen bezogen sie sowohl auf ihn als Sohn des Vaters, wie auf ihn als Sohn der Magd. Kurz diese Behauptung eines wahren und eigentlichen und eines blos adoptirten Sohnes setzte eine Trennung der Naturen in Christo, welche mit der persönlichen Einheit nicht zu vereinigen war. Baur behauptet, im Adoptianismus sey der Nestorianismus, der in der orthodoxen Lehre selbst lag, zum Vorschein gekommen. Dieß ist jedoch nur in dem Sinne richtig, daß die symbolisch-kirchliche Bestimmung, wie keine in der Welt überhaupt, nicht die Macht in sich hat, zu verhindern, daß der Begriff auseinander fällt und sich auf einzelne seiner Momente setzt und beschränkt.

Die schon genannten beiden Adoptianer entwickelten dem Alcuin im Jahre 792 ihre Meinung aufs Deutlichste. Aber schon im Jahre 785 war sie von zwei Klerikern aus Elipandus Diöcese, Beatus und Aetherius, angegriffen worden; die Schriften stehen in Canisii Lect. ant. T. II. P. I. p. 269. ff. Der Hauptgegner des Adoptianismus aber war Alcuin, der außer einer Schrift gegen die Ketzerei des Felix in einem großen Werk libri septem (in seiner Opp. T. I. p. 789. ff.), dagegen auftrat. Auch Paulinus, der Bischof von Aquileja, und Agobard, Erzbischof von Lyon, stritten, der letztere noch nach Felix Tode, gegen ihn. Felix Lehre wurde zuerst verdammt auf der Synode zu Regensburg vom Jahre 792; aufs Neue zu Frankfurt am Main auf einer Synode, im Jahre 794. Der Kaiser Karl der Große nahm großes Interesse an diesem Streit, nicht minder die römischen Bischöfe, von denen Hadrian I. die Entschei-

dungen der genannten Synoden nicht nur billigte, sondern auch einen Hirtenbrief an die spanischen Bischöfe erließ, worin er sie vor dem Adoptianismus warnte. Das Anathema über alle Adoptianer erfolgte durch Leo III. auf einer Synode zu Rom im Jahre 799; bei Mansi XIII. p. 1031. ff.

III. Speculative Bestimmungen und Terminologie der Kirchenlehre. So groß nun auch an sich das Geheimniß ist, welches die Kirche zur Verwahrung gegen falsche Deutungen, Misverständnisse und Anfechtungen in den dargestellten Formeln näher zu bestimmen unternahm, so hat die menschliche, durch den Glauben erleuchtete Vernunft doch auch nicht abgelassen, den Sinn der Kirche in jenen Formeln immer tiefer zu durchdringen und den Begriff der Incarnation selbst näher zu entwickeln. Hierauf sind besonders gar mannigfaltige Untersuchungen der Kirchenväter gerichtet, welche die aufgestellten Glaubensnormen erläutern und gewissermaßen mit diesen ein Ganzes ausmachen. Es läßt sich dieß Alles in folgenden Punkten ordnen und übersehen:

Bei den Griechen ist der dogmatische Ausdruck: *οἰκονομία* die am meisten übliche Bezeichnung des Geheimnisses der Incarnation, und auch die Lateinischen bedienen sich dieses Worts, wie schon Tertullian contra Prax. c. 23, übersetzen es aber meistens durch dispensatio. Oft nennen sie schlechthin und absolut die Incarnation *οἰκονομία*, wie Basilius contra Eunom. l. I. p. 14, oft verbinden sie beides in der Formel *ἡ οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως*, dispensatio inhumanationis, wie gleichfalls bei Basilius geschieht. Oft auch nennen sie dieses Geheimniß *τὴν μετὰ σάρκος οἰκονομίαν*, oft *τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν*, oft auch *τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν*. Daher nun die Formel: dieß oder jenes sey *οἰκονομικῶς*, soviel bedeutet als es beruhe in dem Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und weil sie den Begriff der Herablassung der Gottheit zur Menschheit involvirt, so heißt *οἰκονομικῶς* oft soviel

als κατὰ συγκατάβασιν, accommodatione quadam et decessione de jure suo, wenn zum Nutzen anderer etwas geschieht, was nicht nothwendig geschehen mußte. So unterwarf sich Christus der Beschneidung οἰκονομικῶς, damit es nicht den Anschein hätte, als löse er das Gesetz auf. In diesem Sinne nennet Clemens Alex. das Leiden Christi salutarem οἰκονομίαν. Strom. l. I. p. 268. Ueberhaupt findet man bei den griechischen Vätern häufig die Eintheilung der gesammten Religions-Erkenntniß in Theologie und Oekonomie, jene begreift was auf die Gottheit, diese was auf die Menschheit sich bezieht. Ferner bedienen sich die Kirchenväter gar häufig des Ausdrucks πρόςληψις, ἀνάληψις, sumtio, assumtio, nämlich humanae naturae, σάρκωσις, incarnatio, wie schon die Synode zu Nicäa öffentlich in ihrer Glaubensformel; Justinus M. aber nennet den λόγος σαρκοποιηθέντα. Ap. 2. p. 57. Ferner: ἐνανθρώπησις, hominis susceptio, inhumanatio. Ferner: ἐνσωμάτωσις, incorporatio; ἐπίβασις τοῦ λόγου εἰς σῶμα. Ferner: ἐνδημία und ἐπιδημία, praesentia, ἐπιφάνεια, θεοφάνεια, φανέρωσις. Um nun insbesondere jenen geheimnißvollen Act zu bezeichnen, durch welchen die göttliche und menschliche Natur eins ist in Christo, gebrauchte man in der Kirche

1) den Ausdruck ἕνωσις, welchen die lateinischen Väter bald durch unitio bald durch unio übersetzen, von welchen beiden Wörtern das erstere mehr den Act, das andere mehr den Zustand bezeichnet. Der Begriff von solcher ἕνωσις ist der von etwas durchaus Innerlichem, von einer wesentlichen, lebendigen, organischen Einheit und war dem Nestorianismus am strengsten entgegengesetzt; hier gebrauchte man daher lieber den Ausdruck συνάφεια, welcher jede Art von socialem Verhältniß bezeichnet und etwas ganz Aeußerliches, Gemachtes und Zufälliges. Schon Cyrillus deckte den zweideutigen Sinn und Gebrauch dieses Wortes auf bei denen, qui pessima fide, unum et natura, et revera filium hominem factum et incarnatum in

duos dividentes repudiare nomen unitionis solent et sociationis usurpare, quam forte quilibet alius cum Deo habeat, tanquam virtute ac sanctificatione propemodum colligatus; Dial. de uno Christo. T. V. p. 733. In seinem Anathematismus verwirft er daher ausdrücklich dieses Wort, als durchaus ungeeignet, das wahre innere Naturenverhältniß zur Person Christi zu bezeichnen. Anath. 3. wie auch in der Epist. ad Nestor. Dieser hingegen, wenn er sich entschloß den Ausdruck *ἕνωσις* anzunehmen, konnte sie nur im Sinne seiner *συνάφεια* verstehen.

In seinem Brief an den Clerus und das Volk von Constantinopel erklärt Cyrillus, daß alle rechtgläubigen Lehrer jener Kirche stets geglaubt und gelehrt hätten, non duos Christos, sed unum, eundemque Deum Verbum, et hominem, secundum carnem ex Virgine, non sociatione simplici, nec sola aequalitate dignitatum conjunctum hominem Deo. Haec enim frigida, inutilia et anilia sunt illius dogmata. Diese ganz äußerliche Copulation zweier an sich und für sich bestehender Personen konnte dann nur, wie Johannes von Damascus sagt, auf die Würde und Ehre, die Gemeinschaft, den Willen und die Homonymie bezogen werden; de fide l. 14. c. 3. Jede der Kirchenlehre entgegengesetzte Meinung muß sich die *ἕνωσις* nur *κατὰ σχέσιν* denken und dieß wurde dem Nestorius ausdrücklich vorgeworfen, als eine Art von Convenienz und Congruenz, die an sich immer nur etwas Aeußerliches ist. Die nestorianische *συνάφεια* wird daher von den Kirchenvätern *σχετική* genannt, also gewissermaßen ein Act oder Zustand der Gnade, der Freundschaft, der Liebe. So wird von Cyrillus stets das was *σχετικῶς* ist, dem was *φυσικῶς* ist, entgegengesetzt. Diese *ἕνωσιν σχετικήν* beschreibt Johannes von Damascus als eine solche, cuiusmodi est amicorum inter se, und sie ist nicht verschieden von der agglutinatio und Vereinigung, durch die auch wir mit Gott können eins werden. Die *ἕνωσις*,

im Sinne der Häresie, war aus deren Gesichtspunkt nichts weiter als eine κατ' ἀναφοράν, die also durch eine gewisse Uebertragung zu Stande kommt. So wird, was eigentlich Gottes ist, nur übertragen auf den Menschen und umgekehrt, quemadmodum honor imagini delatus transit ad prototypum, wie Basilius sagt. Es war diese ἕνωσις eine leere Beziehung des einen aufs andere im Gedanken. Am deutlichsten geht der Sinn der häretischen Lehre von der Copulation zweier Naturen in Christo aus der von Nestorius selbst herrührenden Vorstellung hervor, nach welcher die ἕνωσις ihm nichts weiter war als ἐνοίκησις, inhabitatio, kraft deren Gott in dem Menschen Jesus wie in einem Tempel wohnte. Nach Cyrillus dachte sich Nestorius unter der σάρκωσις und ἐνανθρώπησις nichts anders als habitationem in homine, und verwahrte sich zugleich gegen jede conversio divinitatis in carnem, die er als Lehre der Kirche sich entgegensetzte. Cyrillus contra Nest. l. I. p. 23. Diese Vorstellung von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, als einer bloßen Einwohnung, schon von Paulus von Samosata aufgestellt und von der Synode zu Antiochia gegen ihn verdammt, reduzirt die Art, wie Gott und der Mensch eins ist in der Person Christi, auf die Art, wie der Geist Gottes, des Vaters und Sohnes, in den Propheten und allen geheiligten Menschen wohnet und jeder Gläubige eins werden kann mit Gott, der es vorher nicht ist. Ferner wurde von allen, welche die Einheit beider Naturen nicht im Sinne der Kirche annehmen wollten, dieselbe nur höchstens κατ' ἐνέργειαν, secundum operationem, gedacht, welches aber auch nur eine moralische Vereinigung ist. Von Seiten der Kirche hingegen wurde die ἕνωσις allezeit als φυσική gedacht; est unio naturalis. Der Ausdruck physische Einigung bedeutet oft bei den Kirchenvätern nur soviel als im Allgemeinen die wahre, sofern sie der unwahren, äußerlichen, auf die Würde und das Ansehen sich gründenden Gemeinschaft der Naturen unter einander entgegengesetzt ist.

Der Begriff von ihr als einer allein eigentlichen steht auch der uneigentlichen entgegen, dergleichen durch die Gnade geschieht; was also in der Menschwerdung des Sohnes Gottes *φύσει* ist, wird zu unterscheiden seyn von dem was *χάριτι* geschieht oder möglich ist. Die physische Einigung heißt daher oft auch die wesentliche, *κατ᾽ οὐσίαν*, wie Gregor Naz. sie nennet in der or. 52. und Johannes von Damascus nennet sie gleichfalls *οὐσιώδην, τοῦτ᾽ ἐστιν, ἀληθῆ καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν·* de Fide l. 3. c. 3. Und daher sagen die Lateiner auch unio est essentialis, welche ihren Gegensatz hat an allem Zufälligen, was vereinigen kann, wie Liebe und sonstige Affection und Accidenz. Die *ἕνωσις* ist ferner hypostatisch, persönlich. Diese Vorstellung von einer *ἕνωσις κατ᾽ ὑπόστασιν* ist zuerst von Cyrillus in seinem Schreiben an Nestorius aufgestellt worden, und er selbst wurde darüber von diesem der Irrlehre von einer Vermischung beschuldigt. Allerdings ist es auffallend, daß nicht nur er jene Formel gebraucht, sondern auch Papst Leo, die Synode zu Ephesus und nachher noch die Synode zu Chalcedon dieselbe gebraucht und gebilligt hat. Denn streng genommen, was konnte man mit der Behauptung, die *ἕνωσις* sey *φυσική*, gehe die Naturen an, anders sagen wollen, als sie betreffe nicht die Person, und wiederum dachte man sie *κατ᾽ ὑπόστασιν*, was konnte das anders heißen, als sie enthalte keine Differenz der Naturen? Für die Eutychianer war diese Formel ein angenehmer Fund, und allgemein wurde daher Cyrillus für den gehalten, der nicht nur eine *ἕνωσιν κατ᾽ ὑπόστασιν*, sondern auch *μίαν φύσιν* gelehrt habe. Allein die Kirche dachte sich dieses alles ganz anders. Wenn hier von einer *ἕνωσις κατ᾽ ὑπόστασιν* oder *ἕνωσις ὑποστατική* die Rede war, so war das nie etwas anderes als der dogmatisch richtige Begriff von einer *ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν*. Man wollte damit nie sagen, wie man wohl die *ἕνωσις φυσική* erläuterte durch Einigung zweier Naturen, so sey nun die *ἕνωσις ὑποστατική* die Einigung zweier Personen, sondern

im Gegentheil die Einigung zweier Naturen zu oder in einer Person. In dem Synodaldecret der Synode von Chalcedon heißt es ausdrücklich: naturarum differentiam nullo modo sublatam esse propter unitionem, sed servari magis proprietatem utriusque naturae et in unam personam atque hypostasin concurrere. Durch die ἕνωσις κατ' ὑπόστασιν wollte man also in der Kirche nie etwas anderes bezeichnen, als die Concurrenz oder Congruenz zweier Naturen in eine Person. Denn das nennet Leo in seinem Brief coire in eandem personam, welches ebenso viel ist als uniri in unam hypostasin. Der Unterschied zwischen der ἕνωσις φυσική und ὑποστατική ist also nur der, daß durch jene mehr der Act der Incarnation, durch diese mehr die Vollendung desselben, das Ziel, die Wirkung oder der dadurch bewirkte Zustand des Gottmenschen bezeichnet wird.

Wie nun solche ἕνωσις, unitio, Einigung, genau und richtig zu denken, das war die schwere Aufgabe der Kirche im 5. Jahrhundert, genauer zu entwickeln und zu bestimmen. Man mußte sich darin immer vorsichtig und behende zwischen den beiden entgegengesetzten Klippen des Nestorianismus und Eutychianismus hinbewegen, und wer diese Kunst nicht besaß, konnte leicht scheitern an der einen oder andern Seite und verfiel alsdann in die Verdammung der Kirche. Weil allen, welche im Sinne des Nestorius lehrten, Natur und Person einerlei war, so sprachen sie unbedenklich und unvorsichtig von einer Einheit zweier Personen in Christo, dahingegen alle, welche im Sinne von Eutyches lehrten, erklärten, es fehle soviel, daß in Christo eine zwiefache Person gedacht werden könnte, daß man nicht einmal eine zwiefache Natur bekennen könne. Es ist augenscheinlich, daß eigentlich die beiderseitige Irrlehre aus einer gemeinschaftlichen Quelle floß: denn wie Nestorius glaubte, es könne unmöglich eine zwiefache Natur in Christo angenommen werden, weil sonst zwei Personen herauskämen (weswegen er immer mit

Recht sich gegen den Vorwurf sträubte, er nähme zwei Personen an), und deshalb, da er in Christo zwei Naturen bekannte, in der That beide für gleich persönlich hielt (d. h. es kam consequent immer in ihm zu dem Irrthum, den er von sich ablehnte), so glaubte auch Eutyches nicht, daß die Natur zwiefach sey, ohne daß eine Duplication der Person herauskäme. Und da er nun nicht eine zwiefache Person bekennen wollte, hielt er für nothwendig und richtig folgend, nur Eine Natur anzunehmen. Eutyches konnte daher wohl noch zugeben, ex duabus naturis Christum consistere, sofern ihm die Einheit nur die Auflösung aus zwei Naturen war, nicht aber zugeben, in duabus naturis Christum consistere, denn er lösete die eine rein auf in der andern.

In der katholischen Kirche gebrauchte man die Formeln in duabus naturis und ex duabus naturis gleichmäßig, doch hatte die eine, die erstere, ihren bestimmten Gegensatz mehr gegen die eutychianische, die andere aber mehr gegen die nestorianische Lehre. Die Synode zu Chalcedon hatte die Formel: ἐκ δύο φύσεων beliebt; die fünfte unter dem Kaiser Justinian zu Constantinopel gehalten, welche die chalcedonische Formel von Neuem aufstellte, nahm dagegen das ἐν δύο φύσεσι an. Daß nun auch in, bei und nach der Einigung beide Naturen bleiben und keine die andere verdrängt oder vertilgt, leitete man schon aus dem Begriff einer wahren ἕνωσις her, denn eine unitio kann nur gedacht werden, wenn das, was sie vereinigt, nicht in seinem Wesen untergeht. Dieß erst ist die wahre, concrete Einheit, welche den Unterschied an ihr hat und sich durch diesen beständig vermittelt, nicht die abstracte Einheit, in welcher der Unterschied ein verborgener, gar noch nicht zu sich gekommen ist. So lehrte Cyrillus in seinem commonitorium ad Eulogium: Ubicunque nominatur unitio, non unius tantum rei conjunctio significatur, sed vel duarum, vel plurium, et natura inter se differentium. Tom V. T. 2. p. 133. Hierbei berief man sich

auf den Ausspruch des Apostels von der forma Dei und forma servi in Christo, Phil. 2, 6; wo das äußere Wesen der beiden Naturen bezeichnet wird. Und daß Christus als ὁμοούσιος sowohl Gott seinem Vater, als uns geschildert wird, bewies man aus den Stellen, worin er einerseits der Abglanz und Character oder Figur der Substanz des Vaters genannt wird, Hebr. 1, 3; und andererseits es heißt: gleichwie die Kinder, d. i. Menschenkinder, Fleisch und Blut haben, so ist er dessen gleichfalls theilhaftig worden, Hebr. 2, 14; daß man nun solche Union der beiden Naturen in der Einen Person Christi sich nicht als Composition aus beiden denken dürfe, noch als Conversion der einen Natur in die andere, erinnern die Kirchenlehrer gar oft. Denn nicht so sind göttliche und menschliche Natur eins in Christo, daß sie dadurch beide Eine Substanz oder Natur geworden wären, sondern so, daß aus ihnen und in ihnen der eine Jesus Christus persönlich ist. Absit enim, ut dum unam cogit veritas praedicare personam, duas audiamus negare naturas. Si enim creator factus est creatura, si Verbum factum est caro, si Deus habitu inventus est ut homo, nec creator creari, nec Verbum caro fieri, nec Deus esse potuit homo sine alterius susceptione naturae, et si altera est natura suscepta, duae sunt profecto naturae, non una. Ferrandus Diac. Ep. ad Severum; Bibl. Patr. III. p. 339. Oft bediente man sich, um die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christi Person anschaulich zu machen, des Beispiels von der Art, wie Leib und Seele eins sind in der menschlichen Person. Allein hierbei unterließ man doch auch nicht an das Unähnliche und Unpassende zu erinnern; denn nicht so, wie der Sohn Gottes, ist die menschliche Seele, bevor sie den Leib annahm, von Ewigkeit her gewesen. Zudem ist des Menschen Leib und Seele unvollkommen. Nam ex divinitate et humanitate perfectum Deum et perfectum hominem eundem et esse et appellari, ex duabus et in duabus naturis,

confitemur; Joh. Damasc. de Fide l. 3. c. 3. Uebrigens bedienen sich die rechtgläubigen Väter, wie die Häretiker, dieses Beispiels oft. So Augustinus: Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit; Ep. 5. p. 5. Quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita Christus est una persona Verbum et homo; Enchiridion c. 36.

2) Die zweite wichtige Bestimmung im Begriff der Incarnation ist die der Perichoresis. Unter der *περιχώρησις* dachten sich die griechischen Väter nichts anderes, als was die Lateiner durch circumincessio, permeatio, esse in se invicem übersetzten, wie denn auch die Griechen oft sagten: *περιχωρεῖν εἰς ἀλλήλας*, in se invicem revolvi et inter se commeare, wie Greg. Naz. Or. 51. Joh. von Damascus bedient sich dieses Ausdrucks oft von der Art, wie göttliche und menschliche Natur in Christo in einander sind; l. 3. c. 3. c. 5. c. 7. l. 4. c. 19. Hier erwähnt er auch der beiden Naturen hypostasi conjunctas ac mutuam in se invicem commeationem, sine ulla confusione aut mutatione. In der 1. Orat. de imaginibus nennet er dieses divinitatis et carnis in se invicem commeationem. Er bezeichnet damit, was die andern griechischen Väter oft auch *κρᾶσιν, σύγκρασιν, ἀνάκρασιν, μίξιν* nennen; nur daß dieses alles jetzt nach der Synode von Chalcedon ebenso sehr *ἀσυγχύτως*, sine confusione, als *ἀδιαιρέτως*, sine separatione, zu denken war. Dieses gegenseitige Ineinanderseyn der Naturen in Christo wurde jedoch stets mit einem merklichen Vorzug der göttlichen Natur vor der menschlichen gedacht, so daß jene als siegend und besiegend die menschliche vorgestellt ward, wie von Cyrillus geschieht, der die göttliche Natur *νικῶσαν τὸ προςληφθέν*, vincentem id, quod assumptum est, nennet; Dial. de incarn. T. V. p. 701. und Greg. Naz. or. 35. Diese ist es, welche die

menschliche Natur an sich zieht, so daß sie ganz eins mit ihr wird und geheiligt. Joh. von Damascus sagt: Ex quo enim Deus Verbum caro factus est, similis nobis per omnia factus, excepto peccato, ac sine confusione cum eo, quod nostrum erat, temperatus est (*ἐκράθη*), et citra mutationem carnem deificavit (*τὴν σάρκα ἐθέωσε*), per mutuam in se invicem divinitatis ipsius et carnis commeationem confusionis expertem, ex eo revera sanctificati sumus. In diesem Sinne vergleicht Cyrill. Alex. den Zustand des Gottmenschen mit einer brennenden Kohle. Ut igitur carbo natura sua lignum est et nihilominus totus per totum igne repletus est, eiusque vim et efficientiam habet: eodem, opinor, modo Dominus noster ipse Jesus Christus intelligi poterit. Etenim verbum caro factum est et habitavit in nobis. Verum licet homo nostri similis quadam dispensatione videbatur (*οἰκονομικῶς*), tamen omnis in eo plenitudo divinitatis habitavit, secundum unitionis modum. Cyrill. in Jes. 6, 6. Opp. T. 2. p. 107. Oft auch bedienen sich die Kirchenväter der Vergleichung der Incarnation mit einem glühenden Eisen. Dieser Perichoresis zufolge sagen sie, daß Christus Gott ist, doch nicht ohne die menschliche Natur; und Mensch, doch nicht ohne die göttliche Natur; und dieser Begriff, wie er alle eutychianische Verwandlung der einen Natur in die andere ausschließt, so setzt er sich auch streng der nestorianischen Theilung der Personen entgegen. Euthymius trägt daher auch in diesem Sinne den Begriff der Perichoresis aus der Trinitätslehre in diese hinüber. Trinitas hypostaseon non divisionem ab se invicem eas alienantem invehit. Dividuntur enim, sed sine separatione, uniuntur quoque, sed sine confusione. Quippe in se invicem citra permistionem commeant, singularum proprietate servata. Sic etiam in uno Christo naturarum binarius numerus nullam in illis divisionem facit. Panoplia tit. 15. Wiewohl nun in solcher

Perichoresis beide Naturen concurriren, so geht doch die eigentliche Kraft der Einigung allein von der göttlichen aus. Dieses entwickelt Joh. von Damascus sehr sorgfältig. Commeatio non ex carne, sed ex divinitate facta est. Impossibile est enim, carnem permeare divinitatem. Sed divina natura cum per carnem semel immeavit, dedit etiam carni inexplicabilem in se ipsam immeationem, quam unitionem vocant; l. 3. c. 19. und l. 3. c. 7.: Sciendum est, etsi in se invicem subire naturas Domini dicamus, tamen a divina esse natura ingressionem istam. Haec enim omnia pervadit, ut vult, ac subit, ipsam vero nulla res omnino. Tum eadem proprias dotes et ornamenta cum carne communicat patiendi interim expers, nec eorum, quibus afficitur caro, particeps. Cum enim Sol suam nobis efficientiam impartiens nihil ex nostris vicissim capiat: quanto magis hoc de Solis domino et molitore credendum? Es ist also eigentlich nur die göttliche, welche die menschliche Natur mit sich durchdringt, und nur so aufgenommen von jener ist auch diese dann in der göttlichen. Und das ist nun der zweite Begriff, der hier von Wichtigkeit ist, als Folge der Union beider Naturen, nämlich die Communion derselben nicht nur unter einander, sondern auch die gegenseitige Communication aller ihrer Eigenschaften. Obgleich nämlich die Union keine Confusion oder Permutation der beiden Naturen ist, so hat sich doch die göttliche Natur der menschlichen Natur so innig angeeignet, daß sie auch mit ihr zugleich alle Eigenschaften derselben angenommen, wie auch umgekehrt die göttlichen Eigenschaften kraft der Union auf die menschliche übergehen. Der Begriff der communicatio idiomatum oder, wie die Griechen sich ausdrücken, der Begriff dieser ἀντίδοσις ist allerdings sehr schwierig, und nichts ist leichter, als an diesem Punkte in den reinen Eutychianismus zu verfallen. Es ist aber um so mehr immer zugleich der Unterschied der Naturen an sich festzuhalten, wie sehr sie auch kraft der

Einheit in einander übergehen. Wer daher sicher gehen will, fügt der Behauptung der in der Einheit der Naturen gegründeten Communication der Idiome immer zugleich die Erinnerung an die an sich gleichwohl ebenso sehr begründete Differenz der Naturen bei und sagt also: Christus ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig nach seiner göttlichen Natur, Gott hat gelitten in Christo nach seiner menschlichen Natur. Die Kirchenväter setzen sich aber leicht darüber hinweg uud übertragen unbedenklich die Eigenschaften der einen Natur an die andere. Greg. Naz. sagt: inferiorem hunc hominem, Deum esse factum, eo, quod cum Deo commistus est et unus factus, eo, quod praestantius est, pervincente; or. 35. Joh. Damascenus sagt: Unus est Christus et una illius persona sive hypostasis, duas tamen naturas obtinet, divinitatis et humanitatis. Porro cum ex divinitate naturaliter gloria procedat, utrique communis est propter hypostasis identitatem. Ex carne vero humilia proficiscuntur et eadem ambobus communia. Quippe unus est et idem, qui hoc et illud est, nempe Deus et homo, et ad eundem pertinent tam, quae sunt divinitatis, quam quae humanitatis propria. l. 3. c. 15. Der Grund, daß menschliche Leidenschaften, wie die des Leidens und Sterbens, können von der göttlichen Natur ausgesagt werden, ist, obwohl die göttliche Natur an sich weder leiden noch sterben kann, darin zu suchen, daß das Leiden und Sterben Christi das Leiden und Sterben dessen war, der aufs Vollkommenste eins ist mit Gott, und hierauf beruhet die höchste Wohlthat des Erlösungsgeschäfts Christi, die Versöhnung der Welt mit Gott durch seinen Tod. Und wiederum haben die Zustände der Erhöhung der menschlichen Natur, wie Auferstehung und Himmelfahrt, welche an sich der menschlichen Natur fremd sind, ihren Grund in der Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen. So Athanasius contra Arian. l. 4. u. l. 2. und Augustinus: Propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam

et Filius hominis dicitur descendisse de coelis, quamvis sit ex ea, quae fuerat in terra, virgine assumptus: et filius Dei dicitur crucifixus, mortuus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa, qua est unigenitus Patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Contra Serm. Aria. c. 8. Ebenso erklärt sich das nicänische und constantinopolitanische Symbol, indem es die Lehre vom Sohne Gottes hindurchführt durch die von seiner Menschwerdung und zuletzt von ihm sagt: gelitten, gestorben, begraben. So auch Papst Leo in der 10. Epistel ad Flavianum, welche auf der Synode zu Chalcedon sanctionirt wurde. Propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumserit: et rursus filius Dei crucifixus ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli: Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent. Dieß ist die ganz richtige und durchaus consequente Darstellung dieser Lehre, und nur so behandelt man die schwierige Lehre von der Idiomencommunication richtig, wenn man, was an sich freilich nur von der niedern Natur gilt, wie Leiden und Sterben, von der höhern aussagt; denn obwohl der Sohn Gottes Gott selber, so wird doch Niemand sagen: Gott ist gekreuzigt, gestorben, weil man sich ohne schielende und falsche Nebenbegriffe so nicht ausdrücken kann, und diese Redensart immer zugleich die Gedanken an die ganze Trinität und insbesondere den Patripassianismus in sich schließt. Bestimmt und richtig sind dergleichen Redensarten nur, wenn sie von dem Sohne Gottes, der Mensch geworden, ausgesagt werden; denn von ihm allein gelten sie. Freilich, wenn man

immer voraussetzen könnte, daß jeder dabei nur an den Sohn dächte, würde man unbedenklich, weil es ja wirklich so ist, dergleichen Redensarten auch von Gott überhaupt gebrauchen können; allein des leicht möglichen Misbrauchs wegen ist es besser, es nicht zu thun und hierin die Väter nicht nachzuahmen, die freilich für sich gegen den unrichtigen Verstand solcher Formeln gesichert, sie ohne Bedenken von Gott gebrauchen. Augustinus erklärt: Gott sey geboren (Sermo de temp. 15), gestorben: Quia ipsum Verbum caro factum est, et ipsum Verbum crucifixum est. Per id ergo, quod homo erat, Deus mortuus est; in Psalm. 130. Die spätern Kirchenväter selbst versäumen daher nicht, allerlei Regeln anzugeben, nach welchen der vorsichtige Gebrauch solcher Redensarten einzurichten, und ermahnen, sie θεοπρεπῶς von Gott zu gebrauchen, wie Joh. von Damascus de fide l. 3. c. 4.

3) Eine Hauptbestimmung im Begriff der göttlichen und menschlichen Natur Christi ist die von jener als alleiniger Hypostase, wodurch auch die menschliche Natur allein hypostatisch geworden. Es ist gemeinschaftliche Lehre der Kirchenväter: Hypostasin Verbi factam esse hypostasin humanae naturae, womit sie nichts anderes sagen wollen, als die menschliche Natur, ganz außer allem Verhältniß zum göttlichen Wesen gedacht, sey nicht wahrhaft persönlich, sondern sie werde es nur in dem Maaß, als sie eins wird mit Gott, und sie ist es in der größesten Vollkommenheit in der Person Christi, in welcher Gott selbst aufs Vollkommenste eins ist mit dem Menschen, und diesen angenommen und mit sich geeiniget hat. Die göttliche Substanz allein, durch die Alles ist, ist der Grund auch der menschlichen Substanz oder Subsistenz; nur in Gott und durch ihn existirt der Mensch wahrhaftig persönlich, und wie dieses mehr oder weniger, d. h. in irgend einem Maaß, in allen Menschen so ist, so ist es im höchsten Grad, d. h. ohne alles Maaß, also in Christo. Bevor der menschlichen Natur Gott

sich angenommen, existirt sie nicht wahrhaft persönlich, und so war die menschliche Natur auch in Christo in keinem Augenblicke persönlich, als eben nur in der Einheit mit der göttlichen Natur und durch dieselbe. Die menschliche Natur, lehren daher die Kirchenväter, ist nicht wie die göttliche ἰδιοσύστατος, sondern nur ἐνυπόστατος, d. h. sie kommt als menschliche nur so erst wahrhaftig zu sich, daß sie in die göttliche von dieser an- und aufgenommen ist. Und eben darum kann man nun auch nicht sagen, die Person Christi sey zusammengesetzt aus zwei Theilen, als ob die menschliche Natur dabei eben soviel wäre als die göttliche, sondern nur, die menschliche sey angenommen von der göttlichen. Augustinus sagt daher: Christus una persona est geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars huius personae dici potest: alioquin filius Dei, Deus, antequam susciperet formam servi, non erat totus et crevit, cum homo divinitati eius accessit. Contra Maximinum c. 10. Athanasius in dem Buche de Christo uno setzt dieses noch weiter auseinander, in besonderer Beziehung auf die leibliche Natur Christi. Er lehrt: ita Deum et hominem unam esse hypostasin et unam personam, ut non sit expletivum corpus hypostaseos. Id enim impium est, quandoquidem Deus immutationis capax non est, utpote simplex, uniformis et non compositus, nec in partes dividitur. Hoc est, qua Deus Verbum est et uniformis, in membrorum ac rerum differentiam non cadit, sive haec corporea sint, sive incorporea. Non enim Deus factus est ex eo, quod incarnatus est, neque Filius Dei, cum gestare coepit formam servi, sed homo et filius hominis factus est filius Dei, et servus forma ipsa factus est is, qui natura dominus est. Quamobrem corpus non explendae divinae hypostasis vim habuit. Sed qui revera perfectus est, id perfecit, quod erat imperfectum, et qui nullius est indigens, cum egena carne convenit et

unitus est. Es konnte daher auch durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes nur die menschliche Natur gewinnen, nicht die göttliche, wie Augustinus lehret de Trinit. c. 8. So ging auch eine Veränderung nur vor auf Seiten der menschlichen Natur, als das Wort Fleisch ward, und nicht auf Seiten der göttlichen. Nam in carnem converti inconvertibilis Deus omnino non potest, sagt Marentius in der M. Bibl. PP. T. 4. p. 465, sed manens Deus in propria divinitate perfectus, carni et animae rationali se uniens, coepit esse homo, quod antea non erat, et hac ratione secundum carnem dicitur habere initium is, qui est a Patre sine ullo initio. Die Ketzer beriefen sich häufig auf das ἐγένετο, Fleisch geworden, und schlossen daraus entweder auf die Veränderlichkeit Gottes oder daß der Logos nicht Gott sey, oder der Leib Christi nicht der eines wahrhaftigen Menschen sey. Dagegen erinnert Chrysostomus: Cum non desint, qui incarnationis mysterium nihil habere dicant, praeter apparentem speciem et simulationem ac fictionem, iam tum illorum blasphemiam evertens: verbum factum est, posuit, non ut substantiae mutationem, sed ut verae carnis assumtionem ostenderet. Hom. 11. in Joh. Und eben darum nun kann man zwar wohl sagen, Gott ist Mensch geworden, nicht aber, der Mensch ist Gott geworden; denn so müßte der Mensch, bevor er Gott wurde, bereits für sich, d. h. persönlich existirt haben.

Und allerdings ist ja der Begriff der Natur oder des Existirens ein anderer als der der Person oder Persönlichkeit, d. h. eines Seyns für sich, eines Existirens mit Bewußtseyn. Die menschliche Natur kann allerdings als Natur gedacht werden, wie jede andere, aber wahrhaft menschlich ist sie nur durch die Persönlichkeit, d. h. durch das Bewußtsein ihres Seyns, welches jedoch nicht möglich ist ohne das Bewußtseyn Gottes, durch den sie ist. Bezieht sich gleichwohl dieses in der Kirchenlehre auch schon auf das noch bewußtlose Daseyn Christi, auf seine Geburt,

so ist es, weil dieses noch bewußtlose Daseyn doch schon die Möglichkeit des Bewußtseyns ist und in sich hat. Johannes von Damascus zeigt daher sehr gut, wie die menschliche Natur wohl könne gedacht werden als keineswegs ἀνυπόστατον, wenn Hypostase soviel ist als Subsistenz überhaupt; aber dabei ist sie doch nicht ἰδιοσύστατος, oder ἰδιουπόστατος, oder rein eine Substanz für sich, sondern wahrhaft gelangt sie dazu nur in einer anderen und höheren, darum nennet er sie ἑτερουπόστατος und ἐνυπόστατος. L. 3. c. 9. Durch die göttliche Natur ist also die menschliche erst persönlich und hierdurch wahrhaft vollkommen geworden, wie schon Athanasius zeigt in der oratio de uno Christo, wenn sie wirklich von ihm ist, wo er zeigt, daß nicht die göttliche Natur der menschlichen bedürftig gewesen, sondern umgekehrt. T. I. p. 520. Aus der Verkennung dieser Wahrheit entsteht nicht nur der nestorianische Wahn von der Selbständigkeit der menschlichen Natur auch außer und neben der göttlichen, sondern eben damit auch der von einer wahren Quaternität statt der Trinität. Denn ist auf diese Weise die menschliche Natur von der göttlichen angenommen worden und mit ihr gänzlich geeiniget, so giebt es vier Personen in Gott. Diese Folgerung zieht auch schon Athanasius oder der Verfasser des Buchs de uno Christo aus der Lehre des Paulus von Samosata, und sie geht gleichfalls aus der nestorianischen hervor. Pro una hypostasi duas hypostases et personas et pro sancta trinitate quaternitatem indecore ac nefarie statuunt Und das Nämliche folgt aus der eutychianischen Lehre, sofern sie vor der Vereinigung beide Naturen sich einander als persönlich entgegensetzt. Augustinus sagt: Solus in Trinitate Filius servi formam accepit, quae forma illi ad unitatem personae coaptata est; id est, ut filius Dei et filius hominis unus sit Jesus Christus: ne non Trinitas, sed quaternitas praedicetur a nobis, quod absit a nobis. Tractat. undecentes. in Joh. c. 1. Ebenso de Praedest. Sanctor.

c. 15. Gegen solchen Irrthum findet die Kirche allein Schutz in der Bestimmung von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur an sich und ohne ein lebendiges Verhältniß zur göttlichen, die allein hypostatisch ist. Deswegen gebrauchte man auch die Formel: Gott habe gewohnt in Christo, nur mit Vorsicht. Denn einerseits konnte damit leicht der Sinn verbunden werden, als sey das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu einander das eines Hauses zu seinem Bewohner, der doch mit demselben nie eins ist, andererseits konnte sie den apollinaristischen Sinn haben, als sey der Leib Christi der Tempel, in welchem, statt der vernünftigen Seele, der Logos gewohnt. Man gebrauchte die Formel vielmehr häufig nur gegen die Häretiker, welche die Differenz der menschlichen und göttlichen Natur leugneten, gegen die Eutychianer, aber dafür veranlaßte sie denn auch wieder leicht den nestorianischen Sinn. Wenn daher viele Kirchenväter nach der Schriftstelle: in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, den Begriff der Inhabitation Gottes in dem Menschen von Christo gebrauchen, so wollen sie damit nicht sagen, Gott sey in Christo nur so, wie er kraft der Einwohnung des Geistes in allen anderen Menschen ist, sondern überhaupt nur den Begriff des Seyns Gottes in Christo aufstellen. Solche Begriffe können unter verschiedenen Umständen und Gesichtspunkten gebilligt und verworfen werden. Dahin gehört auch die Lehre, der sich Nestorius oft bediente, der Mensch Christus sey *θεοφόρος*, deiferum esse hominem. Das Fehlerhafte in diesen Begriffen und Redensarten lag immer nur darin, wenn man sich die menschliche Natur dabei ebenso persönlich an sich, als mit der göttlichen geeiniget dachte. Wie denn die älteren Väter und Christen, da man diesen Punkt noch nicht genau untersucht und gegen Häretiker zu vertheidigen hatte, sich sehr unbefangen ausdrücken und von Christo auch als einem Organ, Instrument, Kleid Gottes sprechen. Aber selbst in der persönlichen Einigung und Einheit beider Naturen ist die menschliche nur

wahrhaft menschlich und nicht die göttliche geworden. Zwar hat die Redensart, Gott ist Mensch geworden, immer den Schein, Gott, der nichts anderes als Gott seyn und nimmermehr geworden seyn kann, sey als ein Mensch geboren worden, oder die menschliche Natur sey dadurch zur Gottheit so erhöhet worden, daß sie ihr Wesen gänzlich eingebüßt und verloren hätte. Allein das ist gerade der Grund, warum die Kirche so streng und fest, selbst bei der vollkommensten Einigung und Einheit der Naturen, doch ihre Einerleiheit nicht zugiebt, vielmehr ebenso sehr das Daseyn und die Wirklichkeit beider Naturen behauptet, also eine Identität, welche sich durch die Differenz vermittelt. Die richtigste und genaueste Bezeichnung ist und bleibt daher immer die: Gott hat die menschliche Natur angenommen, welches Niemand richtig umkehren und sagen kann, die menschliche Natur habe die Gottheit angenommen, wie sich noch unangemessen Gregor von Naz. ausdrücket: *θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος*, und die lateinische Uebersetzung: Deo humanitatem, atque homine divinitatem suscipiente. Denn die menschliche wird, entsteht erst von dem Augenblick, wo sie von der göttlichen angenommen wird. Selbst der scharfsinnige Johannes von Damascus drückt sich auf diese Art aus: Ipsum Verbum caro factum est, conceptum quidem ex virgine, progrediens vero Deus cum assumta natura, iam et ipsa ab illo deificata (*ἀυτῆς ὑπ' αὐτοῦ θεωθείσης*) simulatque esse coepit, adeo ut tria simul ista fuerint, assumtio, existentia et deificatio (*θέωσις*). L. III. c. 12, vergl. l. III. c. 17. Auch Chrysostomus sagt: Christus sey zu uns gekommen, habe unsere Natur angenommen und sie zu Gott gemacht. Hom. 2. de Ascensione. Sobald man also das immer nur im Sinne behält, daß die menschliche Natur ursprünglich angenommen wird von der göttlichen, und an keine Art von Verwandlung denkt, kann man dann auch wohl aus dem Gesichtspunkte der Einheit sagen, der Mensch sey in Christo Gott geworden. Am verwerf-

lichsten aber ist der Sinn dieser Formel, wenn sie das nestorianische Prinzip von einer vorhergegangenen Persönlichkeit der menschlichen Natur hat, mit der sich Gott hintennach vereinigt und die er zur Gottheit erhoben und gemacht hätte. Da die Schrift und Kirche unter dem Fleisch gewöhnlicherweise in dieser Lehre die menschliche Natur versteht, so entsteht auch daraus wieder auf umgekehrtem Wege leicht der Irrthum, welcher verleitet, unter der menschlichen Natur vorzüglich oder doch zunächst das Fleisch und die sinnliche Natur zu verstehen. Dieses entspricht sehr wenig der wahren Vorstellung der Kirche, wenn sie lehret, Deum suscepisse oder assumsisse carnem. Denn ursprünglich und zunächst geht nach ihrer Vorstellung die Incarnation des Sohnes Gottes die vernünftige Menschenseele, den Geist, das Bewußtseyn an und erstreckt sich von da allerdings auch auf den Leib, als das annexum derselben; der Act der Incarnation aber sowohl, als der Zustand des Gottmenschen bezieht sich seinem wahren Wesen und Gehalt nach zunächst auf den Geist oder die Seele, als das Mittlere zwischen Gott und dem Fleisch, ja selber göttlichen Ursprungs. Greg. von Naz. nimmt daher nach Origenes ausdrücklich die Vermittelung, die *μεσιτειαν*, animae, an bei diesem Geheimniß. Deus, sagt er, carni interventu animae copulatus est et quae a se mortuo distabant, per interpositae rei cum utraque affinitatem et cognationem copulata sunt; or. 1. Und: Deitatem idcirco contemnis, quia crassitiem tuam suscepit, per intermediam mentem cum carne conjuncta; or. 35. Qui capi non potest, capitur per interventum animae intelligentis inter divinitatem et carnis crassitiem; or. 38. 42. Ebenso Johannes von Damascus: Unitum est carni Verbum Dei per mediam mentem, quae interposita fuit inter Dei puritatem et carnis crassitudinem. Principatum enim animae atque carnis mens obtinet (*νοῦς*), quae inter omnia, quae insunt animae, purissimum est quiddam. L. 3. c. 6.

Und: Mens media consistit inter Deum et carnem, hanc quidem, velut contubernalis, illum vero, tanquam imago. Mens igitur menti commiscetur (*μίγνυται*). C. 18. So auch die Lateiner. Ambrosius Tract. in Symb. Apost. c. 13: Verbum et substantia Dei, quae per omnia incorporea est, corpori humano inseri non poterat, nisi aliqua spiritali natura mediante, id est, anima. Anima ergo rationali mediante, Verbum Dei opificio Sp. Sancti carnem assumsit. Und c. 18: Mediante ergo anima Deo et carni, hic, qui omnes, sicut Apostolus dicit, divites facit, pauper effectus est. Rufinus: Sed nec illud quidem ab absolutione vacare huius quaestionis omittam, quod substantia Dei, quae per omnia incorporea est, inseri corporibus, vel capi ab eis principaliter non potest, nisi aliqua media sit substantia spiritalis, quae capax esse divini spiritus possit. Verbi gratia, ut sic dicamus, lux omnia quidem membra corporis illustrare potest, a nullo tamen eorum nisi a solo oculo capi potest. Solus enim oculus est, qui capax sit lucis. Et filius Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus: sed anima inter carnem Deumque media generatus. Anima ergo media et in secreta rationabilis Spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla quam suspicaris injuria, Deus natus est ex virgine. Augustinus: Nos itaque mutabiles in melius commutandi participes efficimur Verbi. Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum particeps carnis effectum est, rationali anima mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam, aut non habuit rationalem. Ep. 120. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum, animam: et per animam corpus suscipiens toto homine assumpto, ab omnibus in-

firmitatibus nulla sua contaminatione liberaverit? De agone christ. c. 18. Gegen Porphyrius und die Platoniker äußert sich Augustinus noch also darüber: Quid vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus? Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari, pro multorum salute suscepta est? Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus. Quod nisi usitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius. Facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabile incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere. De civit. Dei l. X. c. 29. Ep. 3. Greg. M. Moralia l. 18. c. 12.

Dritter Abschnitt.

Von der Erlösung und Versöhnung.

Die große Bedeutung der beiden vorhergehenden Dogmen von der Homousie und Incarnation des Sohnes Gottes zeigt sich erst in diesem von der Expiation; es hat diese jene beiden zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; denn eine andere Erlösung und Versöhnung kennt das Christenthum nicht, als welche der Sohn Gottes in seiner Menschheit vollbringt. Was das Verhältniß beider Begriffe zu einander betrifft, so ist der der Erlösung mehr ein negativer, der der Versöhnung mehr ein positiver; beide zusammen erst stellen ein Ganzes, die ganze Thä=

tigkeit Christi dar. Die Erlösung ist ihrem Begriff nach Losmachung, Befreiung aus der Gefangenschaft der Sünde, Aufhebung der Sünde, die Versöhnung aber Aufnahme in die befreiende Gnade, in die beseligende Gemeinschaft mit Gott. Die Erlösung der Welt durch Christum ist vorzugsweise durch sein Thun und Wirken, die Versöhnung durch sein Leiden und Sterben vollbracht; der Tod Christi ist daher vorzugsweise das die Welt mit Gott Versöhnende; darin hat die Idee der Versöhnung ihre vollkommene Realität erreicht. Dieser substanzielle Glaubensinhalt ist in der Schrift gegeben und in den verschiedensten Wendungen daselbst wiederholt; ein unendlich reicher Inbegriff von Gedanken, der jedoch zum ausgebildeten Dogma sich verhält, wie der Keim zur vollständig entwickelten Pflanze. Gleichwohl kann es auffallend erscheinen, daß dieß Dogma bis zum Mittelalter hin so wenig ausgebildet, so wenig theologisch oder speculativ bestimmt worden ist. Man hielt sich allgemein fast nur an den unmittelbaren Glauben und beschränkte sich ebendamit meist auch nur auf die Vorstellung, ohne zur Vollständigkeit und Zusammenfassung aller Momente im Begriff vorzuschreiten; so kam es, was davon die unmittelbare Folge war, daß nämlich nun die verschiedensten Vorstellungen lange Zeit hindurch in der Kirche neben einander standen, ohne sich einander zu widersprechen. Oft sind daher nur die Ausdrücke und Bezeichnungen des einen und nämlichen Gedankens verschieden; sie stellen das Eine und Selbige nur von anderen Seiten dar. Daraus aber auf einen innern Widerspruch und eine wirklich entgegengesetzte Denkart der Kirchenlehrer zu schließen, wie die neueren Dogmenhistoriker thun, ist man nicht berechtigt; wenigstens war man des Gegensatzes sich nicht bewußt. Daß diese hochwichtige Grundlehre des Christenthums so lange zurückblieb in ihrer dogmatischen Durchbildung, hat seinen Grund wohl theils in dem so überwiegend practischen Interesse, welches man daran nahm, theils darin, daß sie auch am wenigsten

angefochten worden oder einen gründlichen Widerspruch erfahren hat.

Die Vorstellungen der Kirchenlehrer werden wir vollständig überschauen, wenn wir, was sie 1. von der Möglichkeit der Erlösung und Versöhnung, 2. von dem Zweck und der Nothwendigkeit derselben, und 3. von der Wirklichkeit derselben lehren, zusammenstellen.

1. Möglichkeit der Erlösung und Versöhnung. Ausdruck dieser Seite des Dogma ist in der Kirche einerseits die Bestimmung: nur der, in welchem Gott und der Mensch eins ist, konnte der Erlöser und Versöhner der Welt seyn, andererseits die: sein Einsseyn mit Gott, dieß Einsseyn eines Menschen mit Gott ist die Erlösung und Versöhnung, nämlich an sich. Fast alle Vorstellungen der Kirchenlehrer knüpfen sich an den biblischen Gedanken von Christo als dem Mittler an. Als dieser ist er die Mitte und so der Vermittler zwischen Gott und Menschen. Schon Irenäus sagte: es mußte der Mittler zwischen Gott und Menschen, vermöge seiner Verwandtschaft mit beiden, sie beide in Freundschaft zusammenführen, die Gottheit den Menschen wieder herstellen, der Mensch aber die Erkenntniß Gottes wieder erwerben. Nur der mit dem göttlichen Logos verbundene Mensch konnte den vollkommenen Gehorsam, die vollkommene Gerechtigkeit leisten, welche erforderlich war, den Menschen aus der Gewalt des Teufels und des Todes zu erlösen. Adv. haereses l. 3. c. 19. Nach Irenäus ist die Gottheit des Erlösers das Prinzip seiner vollkommenen Menschheit, und deshalb stellet er ihn auch oft als den urbildlichen Menschen dar, durch welchen die göttliche Lebensfülle sich in die gesammte Menschheit ergießt, wie nach ihm die Erlösung Wiederherstellung der an Sünde und Teufel anheimgefallenen Menschheit und die vollendete Schöpfung derselben ist. L. 5. c. 16. Wie also nach Irenäus die Gottheit die Möglichkeit der vollkommenen Menschheit Christi war, so war diese die Möglichkeit seiner Erlösungs-

thätigkeit. Dabei streitet er denn aufs Heftigste gegen den gnostischen Doketismus, die Realität des Lebens und Todes Christi aufs Strengste behauptend. Der Gnosticismus hat aber darin Bedeutung für die Entwickelung dieses Dogma, daß in ihm zuerst nach bestimmten Lehren der Schrift, die Erlösung als Sieg über den Teufel dargestellt ward. Die Erlösung wird gnostisch-dualistisch als Kampf des Demiurgen gegen den Erlöser betrachtet, welcher Kampf jedoch in den Sieg des Erlösers umschlug und dem Demiurgen zur Täuschung gereichte. Im Sinn der absoluten Einheit Gottes mit dem Menschen in Christo stellet auch Tertullianus die Erlösung der Welt dar. Den, welchen die Griechen μεσίτην nennen, nennt Tertullianus in seiner juridischen Sprache sequestrem, und sagt: er berühre utriusque partis depositum. Den Leib nennt er arha und arrabo. De resurr. carnis c. 51. Contra Prax. c. 27. So auch Cyprianus advers. Judaeos test. 10. und Novatian de Trinit. c. 14. Ganz ebenso Lactant. Jnst. div. l. 4. c. 25. Ohne sich in die Art und Weise, wie durch Christum die Versöhnung vollbracht ist, einzulassen, finden die Kirchenlehrer dieser Zeit alles bereits in der Menschwerdung des Sohnes Gottes enthalten. So Origenes. Der Logos, Fleisch geworden, hat das Menschliche und Göttliche, wie es getrennt war, wieder vereinigt, so daß von der Person Christi aus die Gemeinschaft des Menschen mit Gott sich immer weiter verbreiten, immer mehr realisiren kann; contra Cels. III. 28. Comment. in Joh. I. 30. Als das allgemeine Sühnopfer ist Christus das Prinzip der Versöhnung, nach Origenes. Der wahre Gott, sagt Athanasius, ist Sohn Gottes, sowohl ehe er Mensch wurde, als nachdem er der Mittler zwischen Gott und Menschen geworden; der Mensch Jesus Christus ist eins mit dem Vater dem Geiste nach, eins mit uns dem Fleische nach; so hat das Geschäft des Mittlers zwischen Gott und Menschen der ausgeführt, welcher nicht allein Mensch, sondern auch Gott ist. De nat. hum. suscept. T. I.

p. 477. Der Logos ist Mensch geworden, damit wir göttlich würden (*ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*). Or. c. Arian. I. 39. Nicht so wie Gott aus Nichts die Welt erschuf, konnte Gott etwa durch einen Wink die Welt erlösen; denn da der Mensch einmal erschaffen war, mußte Gott als Arzt und Erlöser zu ihm kommen, um das Geschaffene wieder herzustellen und sich hierzu auch des Leibes bedienen. Or. c. Ar. II. 68. Basilius M. zeigt, daß Christus *φύσει*, natura, Mittler sey, weil natürlicherweise, d. h. wahrhaft und substanziell, die göttliche und menschliche Natur in ihm eins ist. Was von Natur das Mittlere ist zwischen etwas, das berühret auch beides in seinem Extrem. Wenn daher Christus von Natur Mittler ist zwischen Gott und uns, so sind Gott und der Mensch in ihm nicht aus Gnaden, sondern von Natur eins. Contra Eunom. l. 4. c. 7. Damit das Lösegeld bezahlt werden konnte, mußte der Erlöser, als Gottes Sohn, ein Mensch werden. Hom. in Ps. 48, 3. Auch Gregor von Nyssa begnügt sich mit dem noch ganz allgemeinen Satz, durch die Menschwerdung des Logos sey der Mensch in die Einheit mit dem Göttlichen wieder aufgenommen worden. Or. catech. c. 16. Christus ist Mittler zwischen Gott und Menschen dadurch, daß er in und durch sich selbst den Menschen mit Gott vereinigte. Contra Eun. l. 1. Nach Gregor von Nazianz geht die Annahme der menschlichen Natur in Christo so weit, daß sie auch die Sünde der Menschen nicht außer sich läßt, und versöhnt ist der Mensch, wenn er sich von dem göttlichen Prinzip, das von Christo ausgeht, durchdringen läßt. Dieß kann aber allein so geschehen, daß in Christo, d. h. an sich, das Göttliche mit dem Menschlichen eins ist. Orat. 36. p. 585. Gleicherweise erklärt sich Chrysostomus. Ein Mittler, sagt er, muß mit beiden, deren Mittler er ist, etwas gemein haben; wenn er das eine nur berührt, von dem andern aber entfernt ist, ist er nicht Mittler. Ein Mittler konnte nicht seyn ein Mensch, denn er hatte mit Gott zu unterhandeln. Aber auch nicht Gott konnte

der Mittler seyn, denn so wäre er nicht aufgenommen worden von denen, deren Mittler er seyn sollte. Hom. 7. in 1. Timoth. Hilarius von Pictavium sagt: Nicht der, durch den der Mensch gemacht ist, bedurfte dessen, ein Mensch zu werden, sondern wir bedurften dessen, daß Gott Fleisch ward und in uns wohnete; Humilitas eius nostra nobilitas est; de trinit. II. 24. und l. 9. init. Theodoret sagt in seinem 2. Dialogus: Schon der Name des Mittlers bezeichnet in Christo die Gottheit und Menschheit, und nun erklärt er sich ganz übereinstimmend mit Chrysostomus. Von diesem führet er außerdem noch eine Stelle an aus dessen Homilie über den Matthäus. Gleichwie, heißt es da, wenn Jemand zwischen zweien von einander Entfernten in der Mitte steht, beide mit ausgestrecktem Arm ergreifend vereinigt, so hat es auch Christus gemacht, da er das Alte Testament mit dem Neuen, und die göttliche Natur mit der menschlichen einigte. Und in der Homilie über die Himmelfahrt Christi sagt Chrysostomus: wie einer zwischen zwei Streitenden in die Mitte tretend den Streit beider hemmt, so auch Christus. Gott zürnte uns gleichsam; wir verachteten seinen Zorn und seine Gnade. So stellt sich nun Christus in die Mitte, und stellt die Freundschaft beider wieder her (*μέσον ἑαυτὸν ἐμβαλὼν ὁ χριστὸς ἑκάτεραν φύσιν εἰς φιλίαν συνήγαγε*). Augustinus verbreitet sich hierüber oft und ausführlich, wie de civ. Dei l. 9, wo er die Heiden, besonders die platonischen Philosophen widerlegt, welche lehrten, es gäbe Dämonen, Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen; und in der Schrift de consensu Evangelistarum l. 1. c. ult. Deshalb, sagt er da, ist Christus Mittler zwischen Gott und Menschen und Versöhner, manens id, quod erat, factus, quod non erat. Und im 120. Sermo de diversis: Er nahm etwas an von dem Ungerechten und Sterblichen und behielt etwas von dem Gerechten und Unsterblichen. So auch de pecc. meritis et rem. l. 2. c. 24: et ideo nos in mortem propter peccatum, ille propter nos

in mortem sine peccato. Ferner Confess. l. 10. c. 11. und im Enchirid. c. 108. Denn auch durch ihn wären wir nicht befreit worden, war er nicht Gott. Die Stelle in der ep. ad Volusianum citirt Leo M. in seinem 97. Brief. Vergl. noch Aug. de Trinit. l. 13. c. 17. de vera relig. c. 30. Diese Bestimmungen halten sich ganz noch im Allgemeinen, betreffen nur die Grundlage, die Möglichkeit der Versöhnung, und einig sind sämmtliche Kirchenlehrer darin, daß sie nur den für den möglichen Erlöser erklären, in welchem Gott und der Mensch eins ist. In dieser Einheit ist die Versöhnung wesentlich enthalten; durch den Gottmenschen ist der Mensch mit Gott versöhnt an sich; aber doch auch nur an sich; diese Bestimmung geht nicht hinaus über die Möglichkeit, giebt aber nicht die Art und Weise der Versöhnung an, wie sie die Thatsache des Christenthums ist. Auf jenem noch ganz abstracten Standpunkt sehen wir alle Kirchenväter stehen. Näher äußern sie sich

2. über den Zweck und die Nothwendigkeit der Erlösung. Der Zweck der Erlösung ist die Absicht, der Gedanke Gottes, woraus sie hervorgegangen. Auch an dieser Seite des Dogma bleiben die älteren Kirchenväter meistens in der Vorstellung stehen, ohne den Begriff sich auch vollständig vermitteln zu lassen; sie wiederholen nur die Substanz des Glaubens. Um das Motiv der Erlösung in Gott zu bestimmen, geben sie wesentliche Eigenschaften Gottes an, als die Quellen derselben. So die Liebe. Es war der Güte Gottes unwerth, sagt Athanasius, daß er das, was er geschaffen hatte, hätte sollen verderben lassen durch den Betrug und die List des Teufels. Am wenigsten wäre es für Gott passend gewesen, daß das göttliche Kunstwerk in dem Menschen verwischt würde. So nimmt ein König sich einer Stadt oder eines Gebäudes an, wenn Räuber Zerstörung darin angerichtet haben, und sieht nicht auf die Trägheit der Einwohner, sondern auf das, was seiner würdig ist. Der Logos verachtete das von ihm geschaffene Menschen-

geschlecht nicht. De incarnat. verbi p. 41. Leo der Gr. sagt: Immer und in der verschiedensten Weise hatte die göttliche Güte für das Menschengeschlecht gesorgt und allen Jahrhunderten rückwärts vielerlei Beweise ihrer ewigen Vorsehung gegeben; aber in den letzten Zeiten ging Gott über alle Grenzen der Güte hinaus, da in Christo die Barmherzigkeit selbst zu den Sündern, die Wahrheit zu den Irrenden, das Leben zu den Todten kam. Sermo 4. de nativ. Weil denn kein Verdienst von Seiten der Menschen hinzukam, so wird die göttliche Liebe zur Gnade. Augustinus sagt: Gratia non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius in se incommutabiliter manens indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus etc. De civit. Dei l. 10. c. 9. Ferner die Gerechtigkeit. Diese göttliche Eigenschaft tritt bei dem Versöhnungswerk in den Ansichten der Kirchenväter von den verschiedensten Seiten ins Licht und macht sich zur Grundlage vieler späteren Expositionen. Schon Irenäus bringt damit die Gewalt und das Recht in Verbindung, welche der Teufel sich über die Menschen, da sie von ihm sich verführen lassen, erworben hatte. Er hatte sie nun in seiner Gewalt und es war sein Unrecht durch den Besitz gewissermaßen zu Recht geworden. Es ziemte sich nun für Gott nicht, gleicherweise Gewalt zu gebrauchen gegen den Teufel; es konnte nur auf rechtlichem Wege ihm seine Beute entrissen werden. Dieß geschah durch einen Menschen, auf den, da er sich nicht verführen ließ, der Teufel kein Recht erlangen konnte. Hierin war nun die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes begründet. Aller Menschen Erlösung aus der Gewalt des Teufels geschah durch Christum im Wege der Gerechtigkeit; dazu war der Sohn Gottes ein Mensch geworden; ein gewöhnlicher, sündhafter Mensch konnte nicht leisten für Alle, was sie schuldig waren, diesen vollkommenen Gehorsam, durch den sie aus Ungerechten Gerechte wurden, diesen Tod, der ihre Versöhnung war mit Gott. Es

sind, wie man sieht, nur die bestimmten Lehren der Schrift, welche Irenäus in den Zusammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit bringt und in das Licht eines rechtlichen Verfahrens mit dem Teufel stellt. Contra haer. III. 18. 16. 19. V. 21. 16. 2. 6. Origenes hat dann diese Gedanken weiter ausgesponnen. Er stellt das Verhältniß des Erlösers zum Teufel in den Gesichtspunkt eines Tausches und Vertrages. Der Teufel forderte zum Lösegeld das Blut Christi. Der Tausch lief aber auf eine Täuschung aus. Er dachte, die Seele Christi in seine Gewalt zu bekommen; aber er mußte unabsichtlich dadurch seine eigene Macht zerstören. Dieß alles wird von Origenes zwar als Absicht und Zweck Gottes vorgestellt, aber nicht mehr, wie von Irenäus, aus der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet. Or. in Jo. Tom. 16, 8. Tom. 13, 9. Desto mehr Gewicht legt dagegen Augustinus auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in dem Versöhnungswerk Christi. Er sagt: nicht durch die Macht Gottes war der Teufel zu überwinden, sondern durch Gerechtigkeit. Denn was ist mächtiger als die Allmacht, oder welcher Creatur Gewalt kann mit der Macht des Schöpfers verglichen werden? Aber da der Teufel in seiner Verkehrtheit ein Liebhaber der Macht und ein Bekämpfer der Gerechtigkeit geworden war, so gefiel es Gott, ihn durch Gerechtigkeit zu überwinden. De trin. c. 13. 14. De agone christ. c. 1. de lib. arb. l. 3. c. 10. Ferner die Weisheit Gottes. Gott machte die menschliche Natur Christi gleichsam zur Lockspeise für den Satan, so daß er daran sich vergriff in der Meinung, einen gewöhnlichen Menschen zu finden. Gregor von Nazianz drückt sich hierüber sehr spielend und ganz dramatisch aus. Er sagt: der listige Urheber des Bösen hielt sich für unbesiegbar, nachdem er durch die Hoffnung, uns zu Göttern zu machen, uns zu seiner Speise gemacht hatte; so nun wurde auch ihm Fleisch zur Speise vorgeworfen, und er wurde dadurch so angelockt, daß er darauf wie auf Andere losstürzend, nun auf Gott stieß; so gewann der neue Adam den

alten wieder. Or. 39. Mehrere Kirchenväter halten sich an diese rhetorische Spielerei, und sehen die göttliche Befreiung aus der Gewalt der Sünde als einen solchen dem Teufel gespielten Betrug an, wozu die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt das genügende Mittel war. Den göttlichen Rathschluß setzt Gregor von Nyssa mit allen seinen Momenten auseinander. Oratio catech. c. 22. ff. Von dem geprellten Teufel handelt auch Ambros. Expos. in Ev. Luc. l. 4. p. 827. und Leo M. Serm. 22. 4. Es ist die Natur solcher poetischen Vorstellungen, daß sie, wenn sie dogmatisch genommen werden, sich in mancherlei Widersprüche verwickeln, z. B. warum der Teufel, um durch die Gottheit Christi überlistet zu werden, gerade auf die menschliche Hülle dieser Person so listig speculirte, oder wie und warum es überhaupt als eine würdige Aufgabe für die göttliche Weisheit angesehen werden konnte, mit dem Teufel ein solches Spiel zu treiben. Und welch einen Doketismus mußte diese Vorstellung in der Erscheinung Christi voraussetzen, um das Ziel des gespielten Betrugs zu erreichen. Auch Gregor der Gr. hat in den Moralien 33. 7. dieß Thema ausgemalt. Der Teufel mußte wie ein Fisch in die Lockspeise der Menschheit Christi beißen; aber so biß er nur zugleich in die damit verbundene Gottheit hinein. Nach dem Unsterblichen schnappend, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in seiner Gewalt hatte. Greg. M. Moralia l. c. Noch Johannes von Damascus de orth. fide III. 3. 27. und Petrus Lomb. Sent. l. 3. Dist. 19. gefallen sich in diesen und ähnlichen Bildern. Nur Gregor von Nazianz streitet heftig dagegen, daß ein Lösegeld Gott oder dem Teufel bezahlt worden in der Aufopferung Christi. Gott nahm es vielmehr, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern allein um der Oeconomie oder Heilsordnung willen. Orat. 42. Tom. 1. p. 691. Aber innere Consistenz hatten auch diese Ansichten in dem dogmatischen Bewußtseyn Gregors nicht. Auch er spricht nicht minder von einem Betrug des Teufels durch ihm

in Christo vorgehaltene Lockspeise des Fleisches. Or. 29. p. 631. Nicht weniger wird die göttliche Eigenschaft der Allmacht als diejenige angeführt, welche in der Erlösung ihre Zwecke verfolgte. Basilius der Gr. sagt: Nichts in der ganzen Natur zeigt uns so sehr Gottes Macht, als dieß, daß Gott habe können mittelst des Fleisches sich in den Tod begeben und durch sein Leiden uns die Leidenslosigkeit erwerben. Diese Stelle wurde auch auf der Synode zu Ephesus vorgetragen. Ebenso Gregor von Nyssa, or. catech. c. 24., und Johannes von Damascus, welcher dieß das einzig Neue von allem Neuen unter der Sonne nennt, de fide orth. l. 3. c. 1; und Augustinus sagt: dieß sey vielleicht ein größeres Werk Gottes, als die Welt; Ep. 5. Endlich die Vorsehung überhaupt, worüber sich Augustinus ausführlich erklärt. De civ. Dei l. 22. c. 5. 6. 7. Bei allen diesen patristischen Ansichten ist auffallend, wie wenig man noch die Idee der Versöhnung mit der Idee Gottes begriffsmäßig in Uebereinstimmung zu setzen wußte, wie sehr man sich noch mit dem negativen Gedanken einer Losmachung und Befreiung teuflischer Gewalt begnügte, und wie sehr diese Vorstellungen auf dem dualistischen Gegensatz eines Reiches Gottes und des Teufels beruhten. Der unbestimmte Gedanke einer göttlichen Oeconomie, wie ihn Gregor von Nazianz ausspricht, konnte allerdings weiter führen; aber wie er ihn ausspricht, reducirt er sich nur auf den Gedanken des göttlichen Willens und einer demgemäß getroffenen Veranstaltung. Bedeutungsvoller und auf die Idee der Versöhnung eingehend, war die Vorstellung eines Opfers, welches Christus Gott dargebracht habe, wie sie Gregor der Gr. entwickelte, und worin sich unmittelbar die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes begründete. Durch dieß Opfer lösete sich die menschliche Schuld. Dieß Opfer war also das wahre Lösegeld; Moralia 17, 46. Es wurde nun wenigstens die Befreiung aus der Gewalt des Teufels als ein Gott von Christo dargebrachtes Opfer gedacht; so von Leo M.,

Sermo 46, 1. Bestimmter schon hat Athanasius dieß Opfer als Befreiung von unserm Tode durch den Tod Christi dargestellt; de incarnat. Verbi c. 7. An die Stelle des Teufels tritt dann die Uebertretung des göttlichen Gesetzes, welche den Tod aller Menschen nach sich gezogen.

Clemens von Alexandrien, obgleich er den Hauptzweck der Erlösung in die Lehre Christi und die Erkenntniß der Wahrheit legt, spricht doch auch in dem Zweck der Versöhnung durch Aufopferung die Substanz des Glaubens aus. Strom. VI. p. 769. V. 688. So auch Origenes contra Cels. l. VII. p. 706. Er leugnete dazu ausdrücklich, daß der Mensch durch irgend eine Veränderung etwas beitragen könne zu seiner Versöhnung, sondern es sey alles durch Gott in Jesu Christo geschehen. Gott hat, sagt er, für die Seele Aller das theure Blut Jesu Christi gegeben; Tract. 2. in Matth. 16. Eigenthümlich ist ihm dabei die Vorstellung, daß Christus nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Engel und Geister, für die Gestirne und andere Creaturen gelitten habe und gestorben sey; Hom. VI. in Exod. l. II. p. 150. Der Endzweck der Erlösung war ihm die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott; die göttliche Natur, sagt er, verband sich mit der menschlichen, damit diese durch jene göttlich werden möchte; contra Cels. l. III. p. 465. Auch die lateinischen Kirchenlehrer Tertullianus, Cyprianus und Lactantius bleiben im Wesentlichen nur in den Vorstellungen von der Erlösung stehen. Tertullian giebt als Hauptzweck der Erlösung an die Befreiung von der Herrschaft der bösen Geister und von der Sterblichkeit, der die Welt seit Adams Fall unterworfen war. De fuga in pers. c. 2. contra Marcionem V. 17. Wenn er, wie Semler behauptet, das Wort satisfactio und satisfacere zuerst in die kirchliche Terminologie einführte, so that er es doch nicht in dem Sinne der späteren, bestimmteren Lehre und in Beziehung auf Christi Verdienst, sondern vorzüglich in Beziehung auf das, was der Mensch zu leisten

hat, um sich die Zufriedenheit Gottes zu erwerben; de pudic. 9. und 13. Wenn es diesem Zeitalter noch an einer ausgebildeten Versöhnungstheorie fehlte, so darf man daraus nur nicht schließen, daß ihm der substanzielle Inhalt der Schriftlehre von der Versöhnung fehlte, sondern nur, daß die theologische, speculative Entwickelung derselben noch mangelhaft und unvollkommen war.

Es wurde auch in das nicänische Symbolum nur der wesentliche Inhalt des Dogma von der Erlösung aufgenommen, daß nämlich Christus um unsertwillen und zu unserm Heil Mensch geworden und gekreuzigt sey. Aber obgleich auch jetzt noch nicht besonderer Gegenstand einer Controverse, wurde das Dogma in die großen Streitigkeiten des 4. Jahrh. über den Logos häufig mit hineingezogen, und konnte des innern Zusammenhanges wegen mit der Lehre von der Incarnation des Logos nicht übergangen werden. Häufig erklärten Athanasius und die andern rechtgläubigen Lehrer der Kirche, daß ein solcher Sohn Gottes, wie ihn die Sabellianer und Arianer träumten, nicht könne der Welterlöser seyn. Ath. or. c. Ar. I. 19. 37. 49. II. 14. 20. Den Arianern war, wie den Socinianern der neueren Zeit, alle Versöhnung nur die verkündigte Lehre davon, Ankündigung der Sündenvergebung. Ath. or. c. Ar. II. 68. In dem arianischen Standpunkt der Trennung der Welt von Gott konnte so wenig als in dem jüdischen die Idee der Versöhnung eine Stelle finden. Ebenso warf Cyrillus auch dem Nestorius vor, daß die Lehre des Letztern alle Kraft der Erlösung vernichte, weil sie nicht von dem Gottmenschen, sondern von einem Menschen ausgeführt würde, der zu Gott, dem Logos, nur ein ganz äußerliches Verhältniß hätte. Adv. Nestor. III. 2. T. 6. p. 69; ferner Anathematism. 10. ap. Mansi T. V. p. 1. IV. p. 1099. So wurde denn zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, weil verzweigt mit den andern durchgearbeiteten Dogmen auch dieses allmählig vielfältig näher bestimmt. Als Wirkung der Mensch-

werdung Gottes und Zweck der Erlösung giebt Athanasius unter anderen an, daß die durch Sünde verunreinigte und corrumpirte menschliche Natur geheilt und geheiliget würde; or. 3. c. Ar. Das dem Verderben geweihte Fleisch sollte geheiligt, das schwache stark, das entfremdete versöhnt, das aus dem Paradies vertriebene in den Himmel zurückgeführt werden, sagt Basilius M. Hom. 25. de Natali. Athanasius sagt: wir Menschen hätten die Veranlassung gegeben, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, und unsere Uebertretung habe die Menschheit (humanitatem) des göttlichen Logos hervorgelockt; Ath. de Incarnat. p. 40. Die von Gott beabsichtigten Wirkungen der durch den Mittler gestifteten Versöhnung des Menschen mit Gott sehen die Kirchenväter von zwei Seiten an, einmal, sofern er uns dadurch von gewissen Uebeln befreite, und zweitens, sofern er uns dadurch zu vielem Guten verhalf. So theilt schon Cyrillus von Alex. alle Zwecke des Mittleramts Christi ein in Hom. 9. in Joh. Zu dem Erstern, der Befreiung von Uebeln, gehört, daß er die Sünden tilget, sowohl Vergebung schafft für die geschehenen, als auch die künftigen machtlos macht, so daß sie die Seligkeit nicht unmöglich machen. Auch die früheren, auf die Ausdrücke der Schrift gegründeten Vorstellungen von einem Lösegeld, dem Teufel nach der Vorstellung der einen, Gott nach der Vorstellung der andern dargebracht, erhielten sich in der Kirche. Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders die Ansicht von Cyrillus von Alex.; der, welcher von keiner Sünde wußte, sagt er, unterzog sich der Strafe, indem er ein ungerechtes Urtheil ausstand und litt, was die unter dem Fleisch Befindlichen hätten leiden sollen, damit er, welcher soviel als das Ganze werth war (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), für alle die Schuld aufhöbe und die Erde mit seinem Blute erkaufte. So war dieser eine, der nicht blos ein Mensch war wie alle, ein Aequivalent für alle (εἷς πάντων ἀντάξιος). Cyrill. Alex. Opp. t. V. paer. 2. p. 132. Mehrere Kirchenväter beschreiben den Tod Christi als Opfer nach

den Vorstellungen der Schrift; einige behaupten auch schon, daß Christus weit mehr geleistet habe, als zur Erlösung der Welt nöthig war. So Gregor von Nazianz orat. 42. p. 691. Cyrill. Hieros. catech. 13. p. 199. und Chrysost. Opp. T. X. p. 121. Weit mehr, sagt der Letztere, hat Christus für uns bezahlt, als wir schuldig waren, nicht, als ob der unendliche Werth des Verdienstes Christi viel größer gewesen wäre als die unendliche Gerechtigkeit und der Zorn Gottes, da es ja im Unendlichen, als dem einen und selbigen, kein Größeres oder Geringeres giebt, sondern weil Christus nicht nur jene Uebel abwandte, welche Adam herrschend gemacht, sondern auch noch viel mehrere Wohlthaten, nämlich Gnade, Leben und Seligkeit uns brachte. Dieß erläuterte er kurz vorher so. Der Apostel nennt dieses die überfließende Gnade, daß wir nicht nur eine der Würde gleiche oder angemessene Arznei empfingen, sondern auch Heilung, Schönheit, Ehre, Ruhm und Würde, welche unsere Natur überstieg. So weit das unendliche Meer einen kleinen Tropfen übersteigt, so hat auch Christus viel mehr, als wir schuldig waren, geleistet. L. c. Es lassen sich auch die Kirchenlehrer in gar mancherlei ganz abstracte Untersuchungen ein von andern Mitteln und Wegen, wie die Erlösung hätte vollzogen werden können, und fragen, ob gerade die Menschwerdung und Aufopferung Christi dazu nöthig gewesen? Mehrere, wie Athanasius, Gregor von Nazianz und Nyssa, geben zu, daß auch durch einen bloßen Befehl Gottes es ihm ein Leichtes gewesen, die Menschen aus dem Elend heraus und zur Unsterblichkeit zu führen, und sehen es nur als anständiger an für Gott und heilsamer für die Menschen, daß die Erlösung durch Christum geschah. Augustinus, der auf das Concrete ausging in seinen Speculationen und sich an das Wirkliche hielt, sagt: es würde ganz thöricht seyn, zu sagen, die Weisheit Gottes konnte gar nicht anders die Menschen befreien, als daß sie Mensch wurde und vom Weibe geboren Alles litt von den Sündern. Solchen erwidern wir nur, sie konnte es wohl;

hätte sie es aber anders gemacht, so würde sie neuer Thorheit gleicherweise misfallen. De agone christ. c. 11. und de Trin. l. 13. c. 10. Dieß führt uns denn

3. zur Wirklichkeit der Erlösung. Diese geschah nach der gemeinsamen Lehre der Kirche durch Christi Lehre, Leben und Tod.

1) Die Lehre Jesu Christi ist der nächste, wesentliche Bestandtheil seines Erlösungswerkes. Die christliche Kirche hat dieses große Verdienst Christi als Lehrer und die Wahrheit von dem Erlösungsamt so wenig jemals ausgeschlossen, als dieses darauf allein beschränkt, wie die Pelagianer thaten, wie Augustinus zeigt in der Schrift de gratia Christi im 3. 4. und folgenden Kapiteln. Gott ist Mensch geworden, sagt Augustinus, damit er die Menschen leben lehrte; Hom. 50. c. 4; ebenso Clemens von Alex.; Strom. l. VI. p. 644: Der eingeborne Sohn ist aller Menschen Lehrer. Was durch die Lehre Christi gestiftet wird ist der Glaube, und diesen Glauben beschreibt Clemens als das Element aller Erkenntniß. Das Erste was einer, der zum Logos eilt, zu thun hat, ist die Anerkenntniß der eigenen Unwissenheit; wer unwissend ist, der sucht und findet, wenn er sucht, den Lehrer; hat er ihn gefunden, so glaubt er, hat er geglaubt, so hofft er und sucht dem Geliebten ähnlich zu werden. Strom. l. 5. p. 654. Nach ihm enthält der Glaube Nachdenken, Ueberlegung, Beweis und Wahl des Besseren; l. II. p. 433. Das Wesen des Unglaubens dagegen ist, daß man nichts annehmen will, als was man erreichen und betasten kann; l. 2. p. 436. Von diesem Lehrgeschäft Christi handelt Clemens in einem ganzen Buch, welches παιδάγωγος heißt, worin er zeigt, welch ein Bedürfniß für die Welt die Lehre Christi gewesen und wie Christus der vollkommenste Lehrer gewesen, besonders im letzten Kapitel des 3. Buches. Die Lehre Christi beschreibt er als die gerade Führung der Wahrheit zur Epoptie (εἰς ἐποπτείαν θεοῦ), zur Erkenntniß Gottes und Anweisung zu einem

heiligen und ewigen Leben; l. I. c. 7. Darum war dem Sohne Gottes vor allem daran gelegen, daß ihm geglaubt würde; durch seine Lehre war er ein Zeugniß von den übersinnlichen Dingen. Lactantius, der diese Seite des Verdienstes Christi am meisten hervorhebt, sagt unter anderen in seiner zierlichen Latinität: nachdem das Volk der Juden das Gesetz Gottes verachtet und die Propheten so oft getödtet hatte, verließ Gott sie wegen ihrer Gottlosigkeit auf immer und hörte auf, ihnen Propheten zu senden. Aber jenen seinen erstgebornen Sohn, jenen Urheber aller Dinge und Mitberather, sandte er vom Himmel (delabi jussit e coelo), daß er das heilige Gottesbewußtseyn (religionem sanctam Dei) zu den Völkern brächte, d. h. zu denen, die von Gott nichts wußten, und sie die Gerechtigkeit lehrte, welche das treulose Volk von sich gestoßen. Inst. div. l. 4. c. 11. 13. 24. Auch Eusebius sagt: die Verkündigung der Wahrheit sey es gewesen, um derentwillen der Sohn leiblich erschienen sey; contra Sabell. l. 2. c. 3. Hilarius sagt, der Sohn Gottes, sorgend für das menschliche Geschlecht und damit es ihm wiedergegeben würde, wurde Mensch, damit er als einer von uns zum Zeugen würde von den göttlichen Dingen, und durch die Schwachheit des Fleisches uns Schwachen und Fleischlichen Gott den Vater lehrte; de Trin. l. 3. Besonders war es die Verehrung des einzig wahren Gottes, zu welcher er die Welt zurückführte, und die Abgötterei, die er verbannte. Hierüber sind die Väter um so ausführlicher, je mehr sie noch mit solchen zu thun hatten, die in der Blindheit des Heidenthums steckten. Athanasius entwickelt dieß besonders in dem Buch de incarnat. Verbi, wo er unter anderen sagt: es wäre besser gewesen, daß die Menschen nie wären geschaffen worden und nach dem Bilde Gottes gemacht, als daß sie hätten in solcher Unwissenheit und Verachtung ihres Schöpfers hinleben sollen und fremden Göttern dienen. Es würde daraus folgen, Gott habe sie mehr für andere, als für sich geschaffen. Wem gebührte es daher, die Welt

den Vater zu lehren? Damit zu vergleichen Augustinus de vera relig. c. 55. u. ep. 3. Der Inhalt der Lehre Christi ist von so erhabener, göttlicher Art, daß kein menschlicher Geist durch seine Kraft und Anstrengung ihn ergründen und erreichen kann, wie die Verzweifelung der tiefsinnigsten Weisen und die große Uneinigkeit derselben beweiset. Christus allein hat uns in Gott, seinem Vater, das summum bonum geoffenbart. Hierüber verbreitet sich mit großer Klarheit Augustinus de civ. Dei, besonders im 19. Buch. Ohne Christum würde die Menschheit endlich in ihren Sünden untergegangen seyn, die Ursach aber aller wirklichen Sünden war die θεοπλανησία, der error in colenda divinitate. Die Abgötterei von Grund aus zu zerstören, sey der Sohn Gottes gekommen. Erst hätte Gott den Menschen durch den Anblick der Schöpfung zum Schöpfer hinleiten wollen, hierauf hätte er ihm das Gesetz gegeben und die Propheten; da alles dieß nichts geholfen, habe er ihm endlich seinen Sohn gesandt. So Athanasius, Johannes von Damascus u. A.

2) Die andere Seite des Erlösungswerkes Christi ist sein Leben und Beispiel. Die Bestätigung der Lehre durch Leben und Beispiel macht nur die andere Seite von jener aus; durch Leben und Beispiel lehret und prediget er ebenso sehr, als mit dem Wort und Munde, wie er andererseits nur darum so lehren konnte, weil er der war, wofür er sich ausgab. Augustinus theilet das magisterium Christi in zwei Theile, in die praecepta rerum agendarum et fugiendarum und in das exemplum; ep. 3. Das ganze Leben des Sohnes Gottes auf Erden war durch den Menschen, welchen er anzunehmen würdigte (quem suscipere dignatus est), eine Sittenlehre (disciplina morum fuit); de vera relig. c. 32. de catechizandis rudib. c. 7. de trinit. l. 7. c. 3. de utilit. cred. c. 15. Wenn in seiner Menschwerdung der Sohn Gottes uns das größte Beispiel der Demuth gegeben hat, so ist seitdem die Demuth die

höchste Tugend eines Christen und der Inbegriff aller. Augustinus entwickelt dieß sehr schön im 56. seiner Briefe; de Trin. l. 13. u. in dem 74. Sermo de Tempore; de agone christ. c. 11; de vera relig. c. 16. Hier sagt er unter anderen: Christi ganzes Leben war eine einzige Sittenlehre. Chrysostomus kommt oft darauf zurück, wie Hom. 34; so auch Basilius M. de Sp. S. c. 15. Lactantius behandelte diese moralische Seite des Christenthums sehr ausführlich. Inst. div. l. 4. c. 23. 26. Die Kirchenlehrer stellen daher Christum oft unter dem Bilde des Arztes dar, der die erkrankte menschliche Natur heilte, und sagen, darum habe er den Namen Jesus geführt. So Eusebius Demonstr. evang. l. 4. c. 11. Die lateinischen Kirchenväter beziehen häufig darauf den Doppelsinn des Wortes Salus, sofern es leibliches und geistliches Wohlseyn, Gesundheit und Heil bedeutet; cf. Epiph. haer. 29. Cyrillus von Jerusalem leitet den Namen Jesus von dem griechischen ἰάσασθαι her. Augustinus sagt: Venit medicina in terram. Serm. 12. de temp. Ergo, quia ad medicum venire non poteramus, ipse ad nos venire dignatus est. Serm. 18. de Verbo Dom. c. 7. u. Sermo 59. c. 11. Nicht weniger wird Christus von allen Lehrern der Kirche als heilig dargestellt und ohne Sünde. Wie der Geist das Band ist zwischen Gott und der Welt, so mußte auch der Mensch, welcher der Sohn Gottes war, vor der Welt geheiliget seyn und durch den Geist gesalbt, daher der Name Christus, ein Gesalbter Gottes. Oft betrachten daher die Kirchenlehrer auch die Gottheit als die Salbung der Menschheit. Christus heißt so wegen seiner Gottheit, sagt Gregor von Nazianz or. 36, und in dieser Weise sagt auch Johannes von Damascus, die göttliche Natur sey die Salbung der menschlichen; de orth. f. l. 3. c. 3. Augustinus sagt in dieser Beziehung: wer Christum nicht für mehr als einen Menschen erkennt, der erkennt ihn überhaupt nicht; denn wenn er nur ein Mensch wäre, und nichts mehr, so wäre er auch Jesus Christus nicht; Serm. 31. de verb. Apostol.

c. 2. Lactantius sagt: Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni; Inst. div. l. 4. c. 7. Was hingegen einige Kirchenlehrer lehren von der Herkunft des Namens Christus, er habe nach Art der Ringer und Kämpfer gesalbt werden müssen zum Kampf mit dem Teufel, ist ein der Schrift fremder Gedanke und Sprachgebrauch, und als lusus ingenii anzusehen. Einige leiten die Salbung mit dem Geist von seiner Empfängniß im Leibe der Mutter ab, andere, wie Hieronymus, beziehen sie auf den Antritt seines öffentlichen Lehramts. Commentar. in Jesaiam c. 61. Die Salbung war die Declaration seiner Heiligkeit und seines göttlichen Berufs. Die Wirkung der Erlösung durch Christum oder der Befreiung von Sünde und Tod, ist nach gemeinsamer patristischer Lehre die Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit. Dieß ist das *ἀνακεφαλαιοῦσθαι*, als Frucht und Folge der Erlösung. Sie begreift zunächst dieß, daß dadurch die menschliche Natur zu ihrer ursprünglichen Würde wieder gelangte; der Mensch wurde mit seinem Prinzip wieder in Verbindung gebracht, wie dieß schon Irenäus sagt: filium Dei hominibus hominem factum esse, ut finem conjungeret principio i. e. hominem Deo. Adv. baer. l. 4. c. 3. Die Schrift, wie die Kirche, begreift dieß auch als Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Ambrosius lehret, der Mensch, welcher unvernünftig war, ist durch den Sohn Gottes vernünftig geworden. Homo, qui erat irrationabilis, rationabilis factus est. In Luc. c. 17. Durch die Erlösung mittelst des Sohnes Gottes sind die Menschen Kinder Gottes geworden; Aug. de civ. Dei l. 21. c. 15. Athanasius wiederholt das oft, z. B. de hum. naturae suscept. p. 468. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist in allen Menschen die Möglichkeit ihrer Vereinigung mit Gott. Es finden sich darüber Aussprüche bei den Kirchenvätern, welche dem Kühnsten, was darüber gesagt werden kann, an die Seite zu stellen sind, und welche die Darstellung Gottes in der Person

Jesu keineswegs als etwas blos Individuelles ansehen. Schon Cyprianus sagte: was der Mensch ist, wollte Christus seyn, damit auch der Mensch seyn könnte, was Christus ist. Quod homo est, Christus esse voluit, ut et homo esse possit, quod Christus est; de idolor. vanit. p. 13. Tertull. Apologet. c. 21.

3) Leiden und Tod Christi. Wenn die vorhergehenden Momente des Begriffs, die Lehre, heiliges Leben und Beispiel, mehr sich auf den Begriff der Erlösung überhaupt beziehen, so tritt in Bezug auf den Tod Christi vorzugsweise die dadurch gestiftete Versöhnung hervor. Diese hat darin ihre Realität und Wirklichkeit. Alle die schon entwickelten Vorstellungen der Kirchenväter von einem Opfer, vom Kampf mit dem Teufel, von einem Lösegeld, von einer Befreiung von der Macht des Todes treten in der patristischen Ansicht erst in Bezug auf den Tod Christi in ihr vollstes Licht. Er ist gestorben, um den Tod aller Menschen aufzuheben, d. h. ihm die Macht zu nehmen. Die Schuldforderung des Todes ist durch seinen Tod erfüllt. Athanasius entwickelt unter anderen die Nothwendigkeit der Versöhnung der Welt durch Christi Tod aus der Sünde Adams und dem göttlichen Fluch. Nachdem der Mensch kraft göttlicher Gerechtigkeit zum Elend und Tod verurtheilt und das Ebenbild, wonach er geschaffen war, in ihm erloschen war, so konnte der Verlust nicht ersetzt werden durch eine bloße Reue oder Buße, sondern allein durch den, der für alle leiden und sterben konnte. Tertullianus nennet ihn deshalb den allgemeinen Priester des Vaters, catholicum Patris sacerdotem, weil er für Alle sich zum Opfer dargebracht; contra Marcionem l. 1. c. 9. So sehr dieß Substanzielle des christlichen Glaubens allen Kirchenvätern gemeinsam ist, so doch nicht der Begriff einer stellvertretenden Genugthuung. Noch Irenäus erklärte, daß alle Untersuchungen darüber, warum der Logos Fleisch geworden sey und gelitten habe, nicht zu den allen Christen nöthigen Glaubens-

punkten zu rechnen seyen, und daß ein Jeder sich nach seiner Einsicht bestimmtere Vorstellungen darüber machen könne; adv. haer. l. 1. c. 10. Ebenso Gregor. Naziang. or. 33. p. 536. Man kann deshalb nicht sagen, die Vorstellungen der Lehrer der drei oder vier ersten Jahrhunderte auch über diesen Punkt seyen schwankend gewesen; sie waren nur mannigfaltig und vielseitig, höchstens unbestimmt und zu einer zusammenhängenden Theorie nicht ausgebildet. Inzwischen läßt sich nicht verkennen, daß schon in den Aeußerungen mancher der älteren Lehrer die Keime zu der spätern Satisfactionstheorie vorhanden waren. Aus dem Schriftbegriff von einem *λύτρον* entwickelte schon Irenäus die Vorstellung von einer Befreiung aus der Sclaverei oder Gefangenschaft des Teufels; adv. haer. l. 5. c. 1. 16. Das Leben Christi war der Kaufpreis, wie schon darüber mehrere Stellen angeführt sind. Cyrillus von Alexandrien und von Jerusalem, Gregor von Naz. und schon Athanasius erklären sich, wie gezeigt worden, bestimmt genug über das Genugthuende und Stellvertretende des Opfertodes Christi. Zur Abtragung der durch den Tod von dem Menschen geforderten Schuld mußte ein *κατάλληλον*, ein Aequivalent, gegeben werden, und dieß war der Tod Christi, und um so den Tod zu erleiden, mußte der Sohn Gottes Mensch werden, aber auch der Mensch mehr als nur dieses seyn. Dieß ist der Gedankenzusammenhang, der im 4. und 5. Jahrhundert bei den meisten Kirchenvätern vorkommt. Athanasius z. B. sagt: Christus habe, durch seine Philanthropie bewogen und unserer Schwachheit sich erbarmend, ebendieselbe angezogen, und da er sah, wie wir so gar nicht ausreichten zur Lösung der Schuld, ebendiese auf sich übertragen, sey für uns zum Fluch geworden, so im Gewande des Fleisches habe er das Unsere dem Vater dargebracht und selbstleidend den Menschen unverletzt gemacht, Kleines mit Großem vergütet. Or. c. Ar. 3. Cyrillus von Jerusalem sagt: Gottes Wahrhaftigkeit, in der er dem Menschen den Tod gedroht, mußte mit seiner Güte

in Harmonie gesetzt werden, indem er Jesum für die Menschen leiden und sterben ließ. Catech. 13. p. 199. Aehnliche Stellen finden sich bei Augustinus z. B. Contra duas ep. Pel. l. I. c. 21. Ep. 95. ad Innoc. I. De nat. et gr. c. 41. Ueberhaupt findet sich der Begriff der Genugthuung auch bei Hilarius von Pictav. in Ps. 53, 12; bei Ambrosius de fuga seculi c. 7. Es war nun ganz in der Ordnung und der innere Trieb des Begriffs und Dogmas selbst, daß es aus dem so großen Durcheinandergähren und zum Theil innerem Widerstreit der verschiedensten Vorstellungen nach Einheit und organischem Zusammenhang strebte. Alles bisher in der Kirche dogmatisch Verhandelte über diesen Gegenstand, in welchem Proceß das Leiden und der Tod Christi nun der Mittelpunkt der Versöhnung war, enthielt nur die zerstreuten Elemente des Begriffs der Versöhnung, und darüber kam man auch in den nächsten Jahrhunderten nicht hinaus, welche sich nur begnügten, der einen oder andern Ansicht der früheren Kirchenväter beizustimmen; denn auch durch des Scotus Erigena sehr pantheistische Lehre, wovon Baur ausführlich handelt (die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tüb. 1838. S. 118 ff.), wurde kein wesentlicher Fortschritt in der Entwickelung dieses Dogma gemacht. Was das dogmatische Bewußtseyn bis dahin vor sich gebracht hatte, war wesentlich die Idee der Gottmenschheit, in der man unmittelbar oder an sich die Versöhnung begründet fand, sodann die Vorstellung von einem Lösegeld, von Christo bald dem Teufel, bald Gott bezahlt, endlich die Satisfactionsidee. Auch Vorbereitungen und Uebergänge zum Begriff zeigen sich deutlich genug in der Lehre, besonders eines Athanasius, Cyrillus, Augustinus. Wir sehen aber überall, daß es nur um die geistige Reproduction des Inhalts zu thun war, um das Bekenntniß zu dem substanziellen Inhalt des Glaubens; die Form ist wissenschaftlich noch ungenügend, nur für das christliche Bewußtseyn unmittelbar thätig und in sofern genügend. Der

Geist der Scholastik hingegen, wie er sich vom Ende des 11. Jahrhunderts entwickelte, war, wie sein Name besagt, vorzugsweise auf das Interesse der Schule und Wissenschaft gerichtet. Auf diesen Standpunkt nun ist die Versöhnungslehre erst durch Anselmus, Erzbischof von Canterbury, gebracht. Der christliche Glaube ist von ihm als wahr und göttlich vorausgesetzt; aber auch das Recht der denkenden Vernunft daran geltend gemacht. Nichts was den substanziellen Gehalt des Glaubens betrifft, ist von ihm erst erfunden oder aufgebracht worden, wie es diejenigen vorstellen, denen seine Theorie nicht gefällt; die Mängel derselben liegen vielmehr nur an der theoretischen Seite, wobei das christliche Dogma als solches unbeschädigt bleibt. Er nahm alle Fäden der Schrift- und Kirchenlehre auf, um daraus jenes große, speculative Gewebe zusammen zu flechten, welches, wie es ein Denkmal seines außerordentlichen Scharfsinns ist, so auch verdienstlich war für die theologische Erkenntniß. Anselms Eigenthümlichkeit und die Neuheit seiner dogmatischen Entwickelung bestand darin, daß er in der Idee der Versöhnung selbst seinen Standpunkt nehmend, eine absolute Nothwendigkeit der Versöhnung der Welt mit Gott durch den Gottmenschen behauptete. Man hatte bis dahin wohl die Nothwendigkeit der Incarnation des Sohnes Gottes zum Zweck der Weltversöhnung und diese selbst in ihrer Nothwendigkeit erkannt, aber die Nothwendigkeit selbst war nur die relative, nicht eine solche, welche mit der Idee Gottes und des Menschen selbst ebenso sehr identisch, als durch die Vernunft gefordert ist. Noch Augustinus hatte alle Fragen über die absolute Nothwendigkeit einer Versöhnung ausgeschlossen, wie in der oben schon angeführten Stelle de agone christ. c. 11. In den beiden Büchern der Schrift Cur Deus homo sucht Anselm zu zeigen, daß Gott uns ohne die Genugthuung durch den Gottmenschen nicht hätte begnadigen können, und die göttliche Gerechtigkeit sich mit keinem geringeren Opfer als des Gottmenschen habe begnügen können. Zum Zweck dieses Be-

griffes oder Beweises unternimmt es nun Anselm in einem Gespräch, den vernünftigen Grund, veritatis rationabilem soliditatem (l. 4. c. 4), der biblischen Wahrheit, daß Gott die menschliche Natur angenommen, aufzuzeigen. Er zeigt zunächst, daß die Erlösung des Menschengeschlechts nicht auf eine andere Weise geschehen konnte, als durch die Person des Sohnes Gottes, nicht etwa durch einen neuen Menschen, ohne Sünde, wie Adam, nicht auch etwa blos durch einen Befehl seines Willens oder durch seine Macht allein. Insbesondere läßt er sich dann auf Widerlegung des Einwurfs ein, der ihm gemacht wird und der so lautet: wenn Gott nicht anders die Sünder erretten konnte, als durch Bestrafung eines Gerechten, wo ist seine Allmacht, wenn er es aber konnte und nicht wollte, wie vertheidigen wir seine Weisheit? Cap. 8. Hierauf entwickelt er den freien Gehorsam Christi bis zum Tode. Cap. 9. Um nun zu zeigen, wie der Tod Jesu Christi zur Erlösung der Welt nothwendig gewesen, zeigt er zunächst, was es heiße, sündigen und Vergebung der Sünde erlangen von Gott, und wie diese nicht nur geschehe dadurch, daß die Sünde verschwinde, sondern daß auch die Ehre Gottes, welche durch die Sünde beleidigt worden, wieder hergestellt werde. Dieß ist der Begriff der Genugthuung im 11. Kapitel. Er setzet hierauf im 12. Kapitel auseinander, ob Gott blos durch Barmherzigkeit, ohne daß die Schuld zugleich dürfte gelöst werden, die Sünde habe vergeben können, und zeigt, daß durchaus Strafe oder Genugthuung habe folgen müssen. Es muß aber die Genugthuung der Sündenschuld angemessen seyn, und der Mensch kann selbst durch sein bestes Bestreben, Wollen und Thun nur seine Schuldigkeit thun. Nicht genug also thut er, wenn er nicht etwas Größeres darbringt und bezahlt, als das war, um dessentwillen er keine Sünde thun mußte. Im zweiten Buch stellt er die Theorie von der Versöhnung und Genugthuung selber auf und zeigt insonderheit im 6. Kapitel, daß die Genugthuung, durch welche der Mensch selig wird, der Gott=

mensch nur leisten konnte. Die Argumentation ist im Wesentlichen diese. Hoc fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccatis hominis aliquid maius, quam omne quod praeter Deum est. Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. Sed nec facere illam debet, nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Si ergo, sicut constat, necesse est, ut fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est, ut eam faciat Deus-homo. Die von ihm so dargestellte Nothwendigkeit ist jedoch in Gott zugleich die höchste Freiheit. Omnis quippe necessitas, sagt er, eius subjacet voluntati. C. 16. 17. Die Art aber, wie sie geschehen, entwickelt er im 17. Kapitel so, daß er zeigt, wie dazu die Verschiedenheit der Naturen in der Einheit der Person Christi nothwendig gewesen, damit, was die menschliche Natur nicht vermochte, die göttliche übernahm, und was für die göttliche sich nicht schickte, die menschliche leistete. Ad hoc enim valet in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana. et non alius atque alius, sed idem ipse esset, qui utrumque existens perfecte per humanam solveret, quod illa debebat, et per divinam posset, quod expediebat. l. c.

In dieser Weise hat Anselmus zuerst in der Abstraction von allem Concreten und Geschichtlichen aus der speculativen Vernunft allein und ohne Voraussetzung der Erscheinung Christi, dann aber auch in der durchgängigen Beziehung auf diese, zu beweisen und zu begreifen unternommen die Nothwendigkeit einer Versöhnung der Welt mit Gott mittelst einer Genugthuung durch den Gottmenschen. Diese Lehre ist seitdem die kirchliche und in der kirchlichen Dogmatik die herrschende geworden. Zur Beurtheilung mag folgendes hinreichen. Es ist leicht zu sehen, an

welchen speculativen Fäden diese ganze Erörterung hängt. Es ist einerseits oder in Gott die Gerechtigkeit, deren Ehre verletzt ist durch die Sünde der Welt und welche ohne Genugthuung nicht seyn kann, was sie ist. Summa justitia, sagte er, non est aliud, quam ipse Deus. I. 13. Es ist andererseits die Sünde der Welt, welche mit unendlicher Schuld verknüpft die Strafleistung nothwendig macht und nicht mehr, wie bisher, nur in ihren äußerlichen Folgen, sondern in ihrer innern, wesentlichen Wirkung von Anselmus entwickelt wird, als wahrhaft unendliche Schuld. Es ist endlich der Gottmensch allein, der, in welchem die Gottes- und Welt-Natur an sich vereinigt ist, der durch sein Leiden und Sterben der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leistet, indem er stellvertretend übernimmt, was die Welt zu leisten hatte, aber nicht vermochte. Nur sein Tod hatte diesen unendlichen Werth, daß er zur Genugthuung für die Sündenschuld der Welt absoluter Weise ausreichte. Es kann nun leicht scheinen, als habe Anselm in der Idee Gottes die Gerechtigkeit und darauf gegründete Forderung zu einseitig geltend gemacht, ohne die göttliche Liebe damit in den nöthigen Einklang zu setzen. Baur hat hierauf nicht geringe Einwendungen gegen die anselmische Theorie gegründet. Aber nicht nur ist des Sohnes Aufopferung auch von Anselm als das Werk der reinsten Liebe erkannt, sondern es muß auch in Anschlag gebracht werden, daß, nach ihm, die ganze Veranstaltung des Versöhnungswerks durch den Vater, die Sendung des Sohnes zu diesem Zweck vornehmlich ein Werk der göttlichen Liebe ist. Dieß ist in Anselmus Sinn die vollkommene Ausgleichung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit, wenn auch für den Verlauf des Versöhnungswerkes selbst die letztere vor der erstern dialectisch hervortritt und die erstere der andern untergeordnet erscheint. Für Anselmus Zweck und Hauptgedanken, dessen zusammenhängende Entwickelung die genannte Schrift ist, kam alles darauf an, die Nothwendigkeit der Versöhnung in Gott nachzuweisen, zu diesem Zweck sich rein

in der Idee Gottes zu bewegen und alle anderen Momente des Begriffes dieser einen Idee unterzuordnen. So hat es nun auch den Schein, worauf sich auch Baur beruft, als sey es nicht sowohl auf die Versöhnung des Menschen mit Gott, als auf die Versöhnung Gottes mit sich selbst abgesehen, und nicht sowohl jene, als vielmehr diese nur durch Anselmus dargethan. Man kann aber dem entgegen sagen, daß eben dieser Gedanke einer Versöhnung Gottes mit sich selbst in Anselmus Sinn nur der volle Ausdruck der absoluten Nothwendigkeit der Versöhnung ist, die als solche die Versöhnung der Welt mit Gott in sich schließt und die geschichtliche Veranstaltung derselben durch Christi Tod erst gleicherweise absolut nothwendig macht. Aus Anselms Standpunkt muß gesagt werden, daß eine freie That verzeihender Liebe, ohne daß der Gerechtigkeit wäre ein Genüge geleistet worden, von Seiten Gottes des Vaters kaum mehr, als ein Wink und Willensact oder Befehl gewesen wäre, welcher doch vor Anselm schon und auch durch ihn als unzureichend zur Weltversöhnung erkannt war, ja was die Hauptsache, etwas sehr Abstractes gewesen wäre, dem das Leiden und Sterben und der unendliche Gehorsam in beiden als etwas sehr Concretes gegenüber steht, so daß die ganze Bedeutung der Versöhnungslehre sich sogar in die Frage zusammenziehen kann, welchen Sinn und Zweck dieß Leiden und Sterben hatte. Weniger läßt sich rechtfertigen, daß Anselm die Versöhnungsnothwendigkeit auch so darstellt, daß dadurch die ursprünglich volle Zahl der Engel, so viele deren gefallen waren, ergänzt werden sollte. Dieß wird wohl immer als ein nur äußerlich herbeigeführtes Moment seiner Theorie anzusehen seyn; hierin ist die menschliche Natur, welche doch die des Sohnes Gottes war, verkannt. Aber dieser Gedanke hat durch sich selbst keinen wesentlichen Zusammenhang mit der anselmischen Theorie. Die Hauptfrage wird immer seyn, ob der Vorwurf gegründet ist, wie ihn Baur ausgesprochen, daß gegen den sich realisirenden Begriff der göttlichen

Gerechtigkeit die freie Persönlichkeit Gottes nicht nur, sondern auch die freie menschliche Selbstthätigkeit in dem Proceß der Versöhnung, wie ihn Anselmus darstellt, zurücktrete und wenigstens als Minimum erscheine. Baur selbst kann nicht leugnen, daß diese Momente in der anselmischen Lehre auch ihre nothwendige Stelle finden. Daß sie zurücktreten und untergeordnet erscheinen, ist lediglich aus dem Hauptzweck dieser ganzen Theorie zu erklären, die Versöhnung als einen immanenten Act des göttlichen Wesens zu erweisen und eben hiermit diejenige dogmatische Lösung, ohne welche das ganze Geheimniß der Versöhnung unbegreiflich bleiben würde, zu versuchen. Man ist von einer Entwickelung mehr, als ihr Prinzip mit sich bringt, zu verlangen nicht berechtigt. Auch wenn Anselm sagt, um seinetwillen habe Gott nicht nöthig gehabt, zur Erlösung der Welt vom Himmel herabzusteigen, und doch die Nothwendigkeit der Versöhnung in Gott setzt: so liegt darin nicht gerade ein Widerspruch, denn ein anderes ist die Noth oder das Bedürfniß und die Nothwendigkeit; jene ist in allen Formen ein Mangel, diese eine Vollkommenheit. Was aber die sittliche Selbstthätigkeit betrifft, welche nach Anselms Darstellung zu einem bedeutungslosen Moment werde, wenn doch der ganze Versöhnungsproceß in Gott vorgehe: so tritt nicht nur in dem nothwendigen Gehorsam Christi zugleich die höchste Freiwilligkeit und die sittliche Wirkung seines Beispiels hervor, sondern auch auf der subjectiven Seite der Welt der Glaube, als die Theilnahme an dem Verdienst Christi; denn diese Theilnahme ist eben sowohl Aneignung des Verdienstes Christi als Nachahmung desselben, besonders seines Gehorsams. Da zeigt sich wohl, daß die Versöhnung, obwohl Act Gottes, sich wesentlich durch den menschlichen Willensact vervollständigen muß, also keineswegs rein außerhalb der Menschheit sich realisirt. Dabei blieb allerdings mit der anselmischen Theorie wohl vereinbar, daß an der Nothwendigkeit des Versöhnungswerks die Seite der Freiheit stärker hervorgehoben ward,

wie dieß von den folgenden Scholastikern zum Theil geschehen ist, wie überhaupt, daß diese anselmische Darstellung immer tiefer in das dogmatische Bewußtseyn einging und die eigentlich kirchliche wurde, nicht den Sinn haben sollte, daß sie stabil und buchstäblich nur zu wiederholen sey, sondern durch Anselmus das Dogma nur einen Entwickelungspunkt erreicht habe, der fortan nicht zu überspringen, aber zugleich der Anfangspunkt neuer, freier und geistiger Bewegungen war.

Peter Abälard hat sich nicht in einer selbständigen Abhandlung über dieß Thema erklärt, sondern nur die Momente des Begriffs hervorgehoben, wozu ihm die biblischen Stellen, welche er in seinem Commentar zum Römerbrief, besonders Röm. 3, 26. u. 5, 8. erklärte, Veranlassung gaben. P. Abaelardi et Heloisae Opp. Paris 1606. p. 550. Daher er sich auf die objective und absolute Seite des Versöhnungswerkes nicht tief einläßt, sondern hauptsächlich nur auf die subjective, welches die freie Theilnahme und Thätigkeit des Menschen dabei ist, wie auch auf das Verdienst und die Gerechtigkeit Christi. In der letztern Beziehung schließt er sich ganz an Anselmus an, indem er die Gerechtigkeit Christi als Uebernahme und Ergänzung dessen darstellt, was der Mensch schuldig war. Was die göttliche Gerechtigkeit zu fordern hatte, leistet er. Allein darin unterscheidet er sich von Anselmus, daß er zum Zweck der Versöhnung die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und Liebe in Gott, in dem Menschen aber die Wirksamkeit der Liebe als Reue und Buße im Glauben an Christi Verdienst voraussetzt und also hervorhebt, was in Anselmus Theorie noch nicht bestimmt genug hervortrat. Es ist so besonders eine moralische Ansicht, welche Abälard der dogmatischen des Anselmus hinzugefügt hat; aber man kann nicht wohl übersehen, daß er damit noch in einem äußerlichen Verhältniß zu dieser an sich speculativen Frage stehen blieb. Es ist im Grunde eine ziemlich rationalistische Lösung, wenn die Versöhnung nur dieß seyn soll, daß die freie Gnade

Gottes, die sich in der Sendung, dem Wort und Beispiel, dem Tode Christi erweiset, auf der Seite der Menschen Liebe, Reue, Buße erzeugt, um deretwillen Gott uns dann zu Gnaden annimmt und uns die Sünde vergiebt. — Mehr noch, als in Abälard, geht bei Petrus Lombardus das Rationalistische in das Pelagianische über. Die Versöhnung ist nach ihm nur Hinwegräumung der Sünde durch Christum, besonders durch den Tod, der einerseits das höchste Unterpfand der Liebe in Gott und andererseits von dieser Kraft ist, eine Liebe in dem Menschen zu wecken, wodurch er von der Sünde befreit wird. Sentent. l. 3. Dist. 18. u. 19. Nur daß Petrus Lombardus auch noch wieder in die längst verlassene, von Bernhard von Clairvaux wieder erneuerte, Lehre zurückfällt von der nothwendigen Besiegung, Ueberlistung des Teufels, den er überall statt der Sünde nennt und in welchem er diese und derselben Macht und Schuld objectivirt. In Petrus Lombardus Lehre ist die moralische Ansicht so weit fortgeführt, daß die anselmische Theorie mit ihr nicht mehr zu vereinigen ist. — Dieß war jedoch noch mit der Lehre des Hugo von St. Victor der Fall, der zwar auch dem Teufel noch eine wesentliche Stelle in dem Erlösungswerk anwies, auch sich an die abälardisch-sittliche Seite desselben stellte, doch sich auch an Anselms Satisfactionstheorie anschloß. De Sacram. c. 4. Bonaventura pflichtet nicht minder der anselmischen Exposition bei, nur daß er sie vollständiger in Bezug auf die verschiedenen Eigenschaften Gottes durchführt. Opp. Tom. V. Lugd. 1668. p. 191. Dabei verwickelt er sich wieder mit dem früher schon oft vorgekommenen Abstractum der Frage: ob nicht durch einen bloßen Wink oder Befehl der göttlichen Allmacht die Erlösung hätte bewirkt werden mögen? Man kann diese Frage oder Behauptung mit Recht sehr überflüssig finden, wenn doch dabei gesagt und dahin entschieden wird, daß die von Gott wirklich getroffene Auskunft, nämlich die Versöhnung durch Christi Tod, die beste und schick-

lichste, der Vernunft entsprechendste war. — Thomas von Aquin, der berühmteste unter den Scholastikern, ist unerschöpflich in Auffindung von Gründen und Gegengründen, in Aufstellung von Möglichkeiten und dergleichen abstracten Fragen, und hat auf diesem Standpunkt der Reflexion und Verständigkeit auch die Versöhnungslehre behandelt. In dieser weiten Ausbreitung geschieht es denn, daß ihm das Hauptmoment des Dogma sich verflüchtigte, aber auch alle einzelnen Momente berührt werden, ohne in ein Ganzes zusammenzutreten. Einerseits lehret er eine nicht nur sufficiens, sondern auch superabundans satisfactio, andererseits leugnet er eine Nothwendigkeit der Genugthuung durch Leiden und Tod Christi, welche mehr wäre als Schicklichkeit, Zweckmäßigkeit von Seiten Gottes; weil eine solche darüber hinausgehende Nothwendigkeit mit der Allmacht Gottes streiten würde. Dieß ist wenigstens mit der anselmischen Lehre nicht mehr vereinbar. Summa Quaest. 46. ff. Die Gewohnheit der Scholastiker, das bisher Feststehende zunächst wankend zu machen durch Fragen und Zweifel und es in Fluß zu bringen durch das Denken des möglichen Gegentheils, führte den mit Thomas gleichberühmten, aber auch ihm in den meisten Fällen widersprechenden Duns Scotus zu einer Versöhnungslehre, welche ebenso sehr von der thomistischen als anselmischen abwich. Jene dialectische Weise der Argumentation macht es aber auch schwierig, was unter den als möglich dargestellten Fällen die eigene Behauptung des Philosophirenden ist, herauszufinden. Comment. in sent. magistri ad Distinct. 19. Soviel ist wohl zu erkennen, daß er eine Nothwendigkeit der Erlösung durch Christi Leiden und Tod in Gott nicht anerkennt, aber zugleich statuirt, daß, da Christus in keiner andern Weise als so die Welt erlösete, dieß um der Liebe willen geschah, welche nun um so stärker die Welt mit Gott vereinigte. Er erklärt ausdrücklich sowohl das Verdienst Christi, als die Schuld der Welt für ein Endliches, welches, weil beides ein menschliches war, nur so

viel galt, als wofür es von Gott in seiner Gnade angenommen ward. Durch das erstere und zweite setzt er sich mit Anselm, durch das zweite allein mit Thomas in Widerspruch, da hiermit eine nicht nur sufficiens, sondern auch abundans satisfactio nicht zu vereinigen war. Wird nun dabei aber doch die Gottmenschheit Christi vorausgesetzt, so streitet die scotistische Ansicht mit der gesammten christlichen Kirchenlehre. Ist das endliche Leben und Sterben Christi ganz außer dem Unendlichen gesetzt, wo bleibt die Gottheit Christi? Ist das, wofür Gott das Verdienst Christi annehmen will, die Acceptation, das Entscheidende, was anders als der Wille Gottes ist es, worauf es in seinem letzten Grunde ankommt, der aber dann, wenn er nicht die nothwendige Natur des absoluten Geistes ist, nur die absolute Willkühr in Gott und nur diese leere Vorstellung im Menschen ist? Von dieser Lehre sagt Baur mit Recht, daß sie nichts als verhüllter Arianismus und Pelagianismus sey. S. 269.

Dritter Theil.

Von Gott, als Geist.

Was in dem allgemeinen Dogma von Gott, dem Geiste, noch insonderheit von Dogmen enthalten ist, betrifft zuerst die abstracte Bestimmung dessen, was der göttliche Geist ist in Gott. Er ist aber seinem Wesen nach die Einheit von Gott als Vater und Sohn, und so bestimmt sich denn 1. das Dogma als Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Dieß Dogma ist die Resumtion der beiden vorhergehenden in die Einheit. Es ist aber, nach der christlichen Religion, Gott der Vater und Sohn, der als Geist zu dem Menschen kommt und in allen ist und wirkt, und so geht die abstracte Identität Gottes in die Selbst-

vermittelung ein durch die menschliche Natur. Die im Wesen Gottes immanente Trinität ist so die transeunte. Es ist somit zu erkennen das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Wesens zu einander, welches ebenso sehr innerer Unterschied als innerer Zusammenhang ist, oder der göttliche Geist in seiner Ausbreitung und Wirksamkeit in der menschlichen Natur. Dieß ist 2. die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen. Indem endlich die Wirkung des Geistes und der Gnade nicht blos eine unmittelbare ist, sondern sich vermittelt, bedienet sie sich auch bestimmter Mittel ihrer Wirksamkeit, und dieses ist 3. die Lehre von den Gnadenmitteln.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Dreieinigkeit.

Bei dieser Lehre sind folgende Momente zu betrachten: 1. Die Kirchenlehre vom Geist und dessen Verhältniß zum Vater und Sohne; 2. die Proprietät des Geistes oder sein Ausgehen vom Vater und Sohne; 3. die Einheit in der Dreiheit.

1. Lehre vom Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn. Die Lehre vom heiligen Geiste überlieferte sich dem 4. Jahrhunderte in dem Substanziellen des Glaubens und ohne weitere und bestimmtere theologische Form. Noch die Synode zu Nicäa fand in ihrem Symbolum nicht mehr für nöthig darüber zu erwähnen, als das Allgemeine des Kirchenglaubens: wir glauben auch an den heiligen Geist. Mit Arius und den ersten Arianern wurde von Seiten der Kirche darüber nicht gestritten, und fast absichtlich wird dieser Punkt von den Rechtgläubigen stets umgangen, obgleich er mit der streitigen Lehre vom Sohne in so enger Verbindung stand. Dieß ist um so mehr zu verwundern, da es den Kirchenvätern nicht unbekannt

war, daß Arius und seine Anhänger auch hierüber ihre besonderen Gedanken hatten, und läßt sich nur daraus erklären, daß ihnen der Streit für die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater genug zu thun gab. Epiphanius in der 69. Häresе, Ambrosius in der Schrift de Fide c. 2. und Augustinus de Haeresibus c. 69. wissen es genau genug, daß Arius den Geist für ein Geschöpf des Sohnes gehalten habe; allein sie führen diese Sentenz nur in Beziehung auf die Lehre vom Sohn an, und ziehen in seinem Sinn die Folgerung aus seinen Meinungen vom Sohn, daß ja auf diese Weise der Geist eine Creatur der Creatur seyn müßte. Allein Arius selbst scheint sich hierüber gar nicht geäußert zu haben, denn weder in seinen Briefen und sonstigen Schriften, noch auch unter den Vorwürfen Alexanders von Alex. und der andern, die zuerst mit ihm stritten, kommt etwas der Art vor. Seine Schüler hingegen, Aëtius und Eunomius, sprachen sich als Anomoier auch über diesen Gegenstand schon bestimmter aus. Basilius sagt: die Synode zu Nicäa habe noch nichts Genaueres über das Dogma vom Geist festzusetzen für nöthig gefunden, da dazumal noch kein Streit darüber gewesen. Paulatim vero progressum habuisse mala impietatis semina, quae antea ab auctore illius haeresis Ario jacta, ab eis deinde, qui ipsius propugnanda dogmata male susceperant, ad Ecclesiarum perniciem nutrita sunt. Ep. 78. Und allerdings lag stillschweigend in der arianischen Vorstellung vom Sohne auch eine bestimmte Erklärung über den Geist eingeschlossen, und es war demnach mit Gewißheit vorauszusehn, daß es auch darüber früher oder später zu einem Streit kommen würde. Die Kirche wurde auch von der Mitte des 4. Jahrhunderts immer tiefer in denselben hineingezogen, und zwar von zwei Seiten, einmal durch die Anomoier, die es keinen Hehl hatten, daß sie nach ihrer Meinung auch die gewöhnliche vom Geist zu verändern geneigt seyen, und zweitens von Seiten der Homoiusiasten, zu denen Eusebius von

Caesarea und Macedonius, Bischof von Constantinopel, gehörten. Socrates berichtet, von diesem sey auch die Erfindung und der erste Gebrauch des Worts ὁμοιούσιος ausgegangen. L. II. c. 45. Immer lauter traten die Meinungen nun auch über den Geist in der Kirche hervor. Wenn die ganzen Arianer ihn ohne Bedenken für ein Geschöpf erklärten, so begnügten sich die halben Arianer damit, ihn einen Diener zu nennen (διάκονον καὶ ὑπηρέτην). Das ist die Lehre des Macedonius, der übrigens mit den Semiarianern oder Homoiusiasten den Sohn für ähnlich dem Vater in allen Stücken, auch in Ansehung des Wesens hielt. Von ihm hat die Parthei der Feinde des heiligen Geistes den Namen der Macedonianer erhalten; im Allgemeinen wurden sie von den Rechtgläubigen Pneumatomachen genannt. Von Macedonius Lehre handelt insonderheit Sozom. h. e. IV. 27. und Theodoret. h. e. II. 6. Es kann zwar auffallend scheinen, warum man aus der Lehre der halben Arianer vom Geist als einem Diener mehr machte, als aus der der ganzen von ihm, als einem Geschöpf. Dieß erklärt sich aber wohl genugsam daraus, theils weil von jeher eine halbe Rechtgläubigkeit schwerer verziehen wurde als der Mangel aller, theils weil man in dieser mit der Lehre vom Sohne als einem Geschöpf auch stillschweigend zugleich die vom Geist als einem Geschöpf verdammt zu haben glaubte, und man sich damit begnügte, ihre Hauptirrlehre vom Sohne anzugreifen und zu verdammen; hingegen die Irrlehre der andern war um so gefährlicher, da sie übrigens nicht so verwerflich, wie die ganzen Arianer, vom Sohne lehrten, ja sogar die Wesensähnlichkeit des Sohnes und Vaters behaupteten. Deswegen glaubte man, um so mehr gegen sie streiten zu müssen und die Lehre der Kirche gegen sie zu behaupten; so geschah es, daß die Ketzerei ihren Namen erhielt von einem solchen, der im Grunde bei weitem nicht so stark, vielmehr weit gelinder, als die ganzen Arianer, sich über den Geist erklärte. Zu einer bestimmten Erklärung über diesen Gegenstand sah sich

außerdem die Kirche auch dadurch genöthigt, daß jetzt die Meinungen über den Geist in eine so arge Confusion geriethen und Viele gar nicht zu wissen schienen, was sie aus dem Geiste machen sollten: so groß war die Verwirrung der Begriffe darüber, wie Gregor von Nazianz selbst gesteht: Nam alii ἐνέργειαν meram, i. e. efficientiam esse dicebant, alii creaturam, alii Deum, alii cuinam attribuendus generi esset ignorabant, sacras, ut aiunt, literas veriti, quae nihil super hac re expressum haberent. Itaque nec venerabantur ipsum, nec dehonestabant, medium quiddam obtinentes. Or. 31. et 37. Da erwähnt er auch noch die Meinungen einiger, qui tria quidem intelligi fatentur, sed ita disjungunt invicem, ut unum eorum et substantia et potestate infinitum statuant, alterum potestate, non substantia, postremum utroque circumscriptum, alii modo illos imitati, qui opificem et adjutorem et ministrum nominant. Sie werfen ein, sagt er, wenn man die Gottheit des heiligen Geistes behaupte, so führe man einen neuen, fremden, unschriftmäßigen (ἄγραφον) Gott ein. Nach den zwei angegebenen häretischen Richtungen formirte nun auch die Kirche ihren Widerspruch und ihre Gegenlehre. Gegen die ganzen Arianer und ihre Lehre vom Geist, als einem Geschöpf, machte sich Athanasius auf, sobald er aus seiner Verbannung auf seinen Primatenstuhl zurückgekehrt war. Insofern ist richtig, daß er die Trinitätslehre vollständig dogmatisch durchgearbeitet und auch Bestimmungen der Lehre vom Geist vorgenommen hat, über welche die Ansichten der kirchlichen Lehrer bis dahin nur allzu sehr schwankten, objectiv kirchlich aber noch nichts bestimmt war. Athanasius versammelte im Jahre 362 eine Synode zu Alexandrien, zunächst zu dem Zweck, um allen den Bischöfen, welche aus Furcht vor Constantius sich zur arianischen Lehre bequemt hatten, die Rückkehr in die katholische Kirche zu erleichtern. Er setzte von ihnen voraus, daß sie äußerlich nur und durch die Zeitumstände ge-

drungen, jene Irrlehre angenommen, im Herzen aber immer den nicänischen Glauben behalten hätten. Er verlangte von Allen, welche in die katholische Kirche zurückkehren wollten, die Verfluchung der arianischen Ketzerei und die Annahme des nicänischen Glaubensdecrets. Und bei dieser Gelegenheit heißt es nun auch: sie müssen auch die verfluchen, welche den heiligen Geist ein Geschöpf nennen und ihn vom Wesen Christi trennen. Denn nur das heißt der verfluchten arianischen Secte in der That entsagen, wenn man die heilige Trias nicht trennt und etwas aus ihr ein Geschöpf nennt. Denn diejenigen, welche dem Scheine nach den zu Nicäa festgesetzten Glauben bekennen und doch den heiligen Geist zu lästern wagen, verwerfen zwar mit den Worten die arianische Secte, behalten sie aber dem Sinne nach bei. Außerdem muß auch die Gottlosigkeit des Sabellius und Paulus von Samosata, wie auch der Unsinn des Valentinus, des Basilides und der Manichäer verflucht werden. Wenn dieses alles geschieht, so wird jeder arge Verdacht entfernt und der reine Glaube der katholischen Kirche dargestellt werden. Epist. Synod. ap. Mansi III. p. 347. Eben so erklärte sich Athanasius nachher in einem Schreiben an den Kaiser Jovianus. Er empfahl ihm die nicänische Formel und äußert sich auch bei dieser Gelegenheit wieder über die Irrlehre, welche den Geist für ein durch den Sohn hervorgebrachtes Geschöpf erklärt. Jene Väter zu Nicäa, sagt er, haben nämlich den heiligen Geist vom Vater und Sohn nicht getrennt, sondern ihn mit jenen in Einem Glauben der heiligen Trias verherrlicht, denn in der heiligen Trias ist nur Eine Gottheit. Mansi T. III. p. 365. Vollständig erklärt sich Athanasius über die heilige Trias ep. 4. ad Serapionem. Dieser, welcher Bischof von Thmuis in Aegypten war, hatte dem Athanasius seine Klage über die ausgedrückt, welche wohl die Irrlehre über den Sohn aufgegeben, aber dagegen die vom Geist, als einer Creatur, angenommen und ihn in die Klasse der dienenden Geister gesetzt hätten, dem

Grade nach nur verschieden von den Engeln. Darüber nun erklärt sich Athanasius in seinem Antwortschreiben an Serapion. Durch die anhaltende Thätigkeit des römischen Bischofs Damasus wurde diese Lehre bald im Abendland allgemein; auf einer Synode zu Illyricum wurde erklärt, die Trias des Vaters, Sohnes und Geistes sey gleichen Wesens (ὁμοούσιος), und die Gegenlehre mit dem Anathema belegt. Mansi l. c. p. 395. Ein Brief bei Theodoret. h. e. l. V. c. 10. zeigt, wie eifrig Damasus diese Lehre beförderte, und noch auf einer andern Synode zu Rom, gegen Apollinaris gehalten, deutlicher und bestimmter die gleiche Gottheit des Geistes mit der des Vaters und Sohnes bekannte. Inzwischen entwickelten nun auch die Semiarianer, und unter ihnen Macedonius vorzüglich, die Lehre vom Geist als einem Diener und Knecht. Daher wurde nun diese Lehre auf der zweiten großen öcumenischen Synode, im Jahre 381 zu Constantinopel, ausdrücklich und förmlich verdammt. Diese Synode verdammte nicht nur die Lehre der Eunomianer oder Anomoier aufs neue, sondern auch die der halben Arianer oder Widersacher des heiligen Geistes. Mansi III. p. 557. Außer einigen Auslassungen, worunter sehr merkwürdig der Satz ist, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, kleinen Zusätzen und näheren Bestimmungen der nicänischen Formel, wurde hier, offenbar im Gegensatz zu der Meinung vom Geist, als einem Diener und Knecht, zu dem Satz: und an den heiligen Geist, noch hinzugefügt: den Herrn, den lebendigmachenden, welcher von dem Vater ausgehet und mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird, welcher durch die Propheten geredet hat. Die Hauptaufgabe war hierbei, dieß so bestimmte dogmatische Bewußtseyn von der Gottheit des Geistes mit dem noch nicht ebenso bestimmten Verständniß der Schrift auszugleichen, zumal von dieser Seite noch immer starker Widerspruch sich erhob. Gregor von Nazianz und Basilius erklärten zwar diese Lehre der Schrift an sich gemäß, aber doch über

den ausdrücklichen Inhalt derselben hinausgehend. Es mußte daher auch die Lehre der Schrift in letzter Instanz vom Gedanken, vom Begriff aus erklärt und entschieden werden, gleichwie Gregor von Nazianz geradezu und aufrichtig äußert, das Berufen auf den Buchstaben der Schrift sey bei den Gegnern nur Verhüllung ihrer Gottlosigkeit. Or. 31. Es giebt nach ihm einen stufenmäßigen Fortschritt in der Offenbarung. Das Alte Testament hat den Vater deutlich, den Sohn dunkler verkündigt. Das Neue habe den Sohn zwar geoffenbart, aber die Gottheit des Geistes nur angedeutet. Diese Lehre sey von Christo selbst noch nicht klar vorgetragen. Jetzt hingegen walte der Geist und gebe sich deutlicher zu erkennen. Diese Ansicht von Gregor ist überaus merkwürdig, sofern sie ein christliches, zwar auf der Grundlage der Schrift sich entwickelndes, aber auch davon unabhängiges Gottesbewußtseyn als Prinzip der Wahrheit voraussetzt und ausdrücklich ausspricht; nannte man dieß Prinzip kirchliche Tradition, so war darunter in seiner Reinheit nur der in der Kirche waltende Geist selbst zu verstehen, der aber auch nur zu bald zur Quelle aller Misbräuche und menschlicher Erfindungen gemisbraucht wurde, dergleichen Basilius z. B. geradezu schon daraus abgeleitet. De Sp. s. 27. In seiner Reinheit und Wahrheit ist dieß Verhältniß des Bewußtseyns zur Schrift die Vermittelung durch den Gedanken, wie diese in der Freiheit der dogmatischen Speculation von Athanasius durchgängig anerkannt ist. Sie ist das sich in sich selbst vertiefende Bewußtseyn von dem objectiven Inhalt der Schrift. Wie man nun dazumal damit zu Werke ging, ist aus Folgendem zu ersehen, wobei es klar ist, daß sowohl in der Widerlegung der Gegner, als in der Vertheidigung der Kirchenlehre auf dem Grunde der Schrift der Gedanke, der speculative Begriff das eigentlich Auslegende und Entscheidende ist. Die Gegner der Kirche pflegten sich oft darauf zu berufen, daß der Geist, nach der Schrift, geringer seyn müßte, als der

Sohn, weil sie sagt: der Sohn thue etwas im Geiste, wie Matth. 12, 28.: nun ich ἐν πνεύματι θεοῦ den Teufel austreibe u. s. w., wo das ἐν das instrumentum, den administrum anzeige. Dieser Stelle setzte man die andere entgegen, Joh. 3, 21.: Wer die Wahrheit thut, der kommt ans Licht, damit seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan. Die Rechtgläubigen lehren, die Formeln ex ipso, per ipsum, in ipso würden von Gott als Geist ohne Unterschied gebraucht. Die Feinde des heiligen Geistes gebrauchten die Formel: cum Sp. S. nicht gern, um nicht den Geist auf gleiche Linie der Ehre zu stellen mit Vater und Sohn; sie sagten daher nicht: Gloria Patri et Filio cum Sp. S., sondern nur in Sp. S. Jene erste Formel, sagten sie, komme nirgends vor in der Schrift. Es sollte daher der Geist nicht συναριθμεῖσθαι, sondern ὑπαριθμεῖσθαι dem Vater; non connumerari, sondern subnumerari Spiritum. Allein Basilius erinnert dagegen an die Taufformel, wo der Geist dem Vater und Sohn ganz gleich gestellt wird. Bas. de Sp. S. c. 17. et 27. Daß der Geist nicht Gott sey, suchte man ferner daraus zu erweisen, daß nirgends die Anbetung desselben in der Schrift gefordert sey. Die Kirche zeigte daher, daß diese Lehre nichts desto weniger auf richtiger Folgerung aus der Schrift beruhe. Daß nun der Geist gleicher Würde und Majestät sey, als der Sohn und Vater, suchten die rechtgläubigen Lehrer besonders 1) aus den eigenthümlichen Benennungen desselben in der Schrift; sodann 2) aus den characteristischen Vorzügen desselben, wodurch er von aller Creatur unterschieden ist, und 3) aus den Wirkungen, welche ihm beigelegt werden, zu beweisen.

In der erstern Beziehung verwies man die Gegner vorzüglich zuerst auf Apostelgeschichte 5, 3., wo Petrus vom Ananias sagt, er habe den heiligen Geist belogen, und gleich darauf sagt: Du hast nicht Menschen, sondern Gott belogen. Hier werde also, sagt man, der Geist ausdrücklich Gott genannt, und Ba-

silius schließt hieraus, eiusdem modi esse peccata, quae in Sp. S. et quae in Deum committuntur. De Sp. S. c. 16. und ep. 110. Aus dieser Stelle schließen alle griechischen und lateinischen Kirchenväter die Gottheit des Geistes, wie Gregor von Nazianz, or. 37; Basil. contra Eunom. p. 124; Ambros. de Sp. S. l. I. c. 4. l. 3. c. 10; Aug. contra Maxim. l. III. c. 21. und Sermo 6. de Trinit. Ferner führte man 1. Cor. 3, 6 an: wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd und daß der Geist Gottes in euch wohnet; vergl. 6, 19. Athanasius, Basilius und fast alle anderen Kirchenväter entnehmen daraus den Beweis der Gottheit des Geistes. Ferner führen sie an 1. Cor. 12, 4, wo von den Gnadengaben die Rede ist, die ein und derselbe Gott wirket in uns, und worauf es unmittelbar heißt: dieß alles aber wirket der eine Geist, der einem jeden giebt, wie er will. Athanas. de hum. naturae susceptione p. 472. und contra Sabellii gregem p. 516. ad Serap. de Sp. S. p. 368. Cyrillus, Thesaur. l. 13. c. 3, und Andere berufen sich darauf als auf ein Zeugniß der Schrift für die gleiche Gottheit des Geistes. Sodann weisen sie auf die Epitheta hin, welche dem Geist beigelegt werden und ihn in nichts von Gott selbst unterscheiden; die Benennung Geist selber, sagen sie, bezeichne etwas von aller Creatur Verschiedenes und werde *κατ' ἐξοχήν* von der dritten Person in der Gottheit gebraucht, obgleich sonst viel vom Geist des Menschen, der Propheten die Rede ist; wie auch der Ausdruck Sohn, von Christo gebraucht, ihn unterscheidet von den Söhnen Gottes, dergleichen auch Menschen sind per adoptionem. Seine höhere und einzige Würde wird auch oft in der Schrift durch den Artikel angezeigt: *τό πνεῦμα*, welches Athanasius ausführlich nachweiset in der Schrift ad Serapionem. Ferner wird ihm das Beiwort heilig gegeben, worüber sich Cyrillus so erklärt: Sp. S. est secundum naturam, quasi ex sancto et in sancto secundum naturam Deo. Thes. l. 13. c. 4. Ferner heißt er der Paraclet, und zwar einen an-

dern Paraclet nennet ihn Christus, d. h. parem sibi et aequalem. Joh. 14, 16. Das alius nämlich zeigt hier nach der Lehre der Kirchenväter prorsus eundem dignitate et substantia an, wie Gregor von Nazianz Orat. 44. sagt und Ambrosius de Fide c. 6. Mit allen diesen Ausdrücken wird der Geist weit erhoben über jegliche Creatur, wie auch geschieht in allen den Stellen, wo er der Herr heißt, der Geist der Kindschaft, der Wahrheit, der Freiheit, der Weisheit, Klugheit, des Raths, der Stärke, der Wissenschaft, Frömmigkeit, der Furcht Gottes u. s. w.

2) Berief man sich auf die Stellen, in denen dem Geist die eigenthümlichen Vorzüge der Gottheit beigelegt werden. Wenn man also dort nur auf die Namen sah, so hier auf die wesentlichen Eigenschaften Gottes. Dahin gehörte denn zuerst, daß gesagt wird Joh. 15, 26., der Geist gehe vom Vater aus, worüber sich Ambrosius also erklärt: Sicut creata dici non potest sapientia, quae ex ore Dei procedit, nec verbum, quod eructatur ex corde, nec virtus, in qua plenitudo majestatis aeternae est, ita etiam creatus non potest Spiritus aestimari, qui ex ore Dei funditur, cum ipse Deus tantam ostenderit unitatem, ut effundere se de Spiritu suo dicat. De Sp. S. l. I. c. 7. Hierbei dachte er an Joel 3, 1. wo es heißt: ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Einen zweiten Hauptbeweis entnehmen die Kirchenväter aus der Taufformel, wo der Geist dem Vater und Sohn ganz gleich gestellt ist, und gerade in dem Artikel vom Geist der ganze Segen der Einweihung und Aneignung aller Wohlthaten des Vaters und Sohnes liegt. Athanasius sagt deshalb: Nam qui de Trinitate aliquid eximit et in solo Patris nomine baptizatur aut in solo nomine Filii, aut sine Spiritu, in Patre ac Filio: nihil accipit, sed inanis ac sine initiatione manet tam ipse, quam qui tribuere videtur. Nam in Trinitate initiatio perfecta consistit. Ita qui Filium a Patre dividit, aut Spiritum ad creaturarum conditionem detrahit,

neque Filium habet, neque Patrem, sed atheus est et infideli deterior et quidvis potius quam Christianus. Ut enim unicus est baptismus, qui in Patre et Filio et Sp. S. confertur, et una fides est in ipsam, ut ait Apostolus, sic sancta Trinitas in se ipsa consistens et in se unita, nihil habet in se factarum rerum. Haec est Trinitatis individuae unitas et in eam fides una. Ad Serap. p. 367. Die ganze Bedeutsamkeit dieser Zusammenstellung des Geistes mit Vater und Sohn entwickelt er auch in der 3. Or. contra Arianos, und Basilius in der 301. und in der 387. Epistel. Auch Theodoretus sagt: Si creatam naturam haberet Filius aut sanctissimus Spiritus, non utique cum creatore Deo numeraretur. Accusant enim illos divinae literae, qui servierunt creaturae praeter creatorem. Propterea et unigenitus Dei Filius homo factus est, ut ab hoc errore liberaret homines, ac Dei et creaturae discrimen doceret. Porro cum adorationem creaturae sustulerit, non utique creatam naturam rursus adorare jussisset. Absurdissimum est enim, homines ab iis, qui vere Dei non sunt, avocare: eosdemque rursus ad eorum, quae facta sunt, servitutem compellere. De Sp. S. c. 5. Augustinus macht bei dem: in nomine, noch besonders aufmerksam auf die dem Vater, Sohn und Geist gemeinschaftliche Einheit Gottes: Iste unus Deus, quia non in n o m i n i *b u s* Patris et Filii et Sp. S. sed in n o m i n e Patris et Filii et Sp. S. Ubi unum nomen audis, unus est Deus. Sicut de semine Abrahae dictum est et exponit Paulus Apostolus: in semine tuo benedicentur omnes gentes, non dixit, in seminibus, tanquam in multis, sed tanquam in uno et semine tuo, quod est Christus. Sicut ergo quia ibi non dicit in seminibus, docere te voluit Apostolus, quia unus est Christus, sic et hic cum dictum est: in nomine, non in nominibus, quomodo ibi in semine, non in seminibus, probatur unus Deus

Pater et Filius et Sp. S. Aug. Tract. in Joh. 6. Aehnliche Zusammenstellungen, wie in der Taufformel, geschehen auch sonst noch in der Schrift, z. B. 2. Cor. 13, 13: Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft seines heiligen Geistes sey mit euch Allen. Auch darauf berufen sich Athanasius Epist. ad Serap. p. 368, Cyrillus u. A. Wiewohl solche Zusammenstellung an und für sich nicht entscheidend ist, da in der Schrift häufig auch Menschen mit Gott zusammengestellt werden, wie Apostelgeschichte 15, 21: es gefiel dem heiligen Geist und uns. Es kommt daher auf den Zusammenhang und ganzen Inhalt solcher Stellen vorzüglich an. Entscheidender für die göttliche Würde des Geistes ist hingegen, was ihm 1. Cor. 2, 10. beigelegt wird: der Geist durchforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn wie kein Mensch weiß, was des Menschen ist, als der Geist des Menschen, so weiß auch, was Gottes ist, Niemand, als der Geist Gottes. Aus diesen Worten schließen alle Kirchenväter die substanzielle Gleichheit des Vaters, Sohnes und Geistes. Denn an und für sich, sagen sie, kann das Geschaffene Gott nicht erkennen; wie auch Christus sagt: Niemand erkennet den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn verleiht; bei dieser Stelle wird wohl Niemand daran denken, daß ja hier der Geist etwa ausgeschlossen wäre, denn bei der obigen ist auch der Sohn nicht ausgeschlossen, wo es heißt: Niemand erkennet, was Gottes ist, als der Geist Gottes. Endlich beweiset auch noch die Gottheit des Geistes die Furchtbarkeit jener Sünde, welche gegen ihn begangen werden kann. Marc. 3, 29. Matth. 12, 31. Luc. 12, 10. Wie diese Stelle zu verstehen, gehört nicht hierher; genug, daß die Kirche von jeher ein großes Gewicht darauf legte, um auch daraus die unendliche Majestät des Geistes zu erweisen, daß eine Sünde solcher einzigen Art gegen ihn begangen werden kann, welche nicht vergeben wird weder in diesem noch in dem künftigen Leben.

3) Die dritte Reihe von Schriftstellen endlich bezieht sich auf die dem Geiste beigelegte Wirksamkeit Gottes. Hierbei ging man von dem ganz richtigen Satz aus: quorum una est operatio, eorum una est et substantia, wie Basilius ausführlich entwickelt in der 80. Epistel unter Gregor Nyss. Werken. Darunter nun rechnet die Kirche zunächst die Verleihung der Heiligkeit, der Gnade, Gerechtigkeit, welche auch Heiligung und Rechtfertigung heißt. Denn daß dieses ewige Handlungen Gottes sind, ist kein Zweifel, und doch werden sie in der Schrift fast immer nur dem Geiste, als Urheber derselben, beigelegt. Denn er empfängt die Heiligkeit von keinem andern, der verschiedener Natur wäre von ihm, sondern er besitzt sie von Natur und ertheilt sie allen übrigen, welche durch seine Mittheilung, d. h. durch die Heiligung, von ihm auch heilig werden. Creatura sanctificatur, sagt Ambrosius, sanctificat autem Sp. S. de Sp. S. c. 5, und Basilius: creatura non potest sanctificare creaturam. Contra Eunom. l. 5. Augustin. contra Serm. Arianor. c. 32. Cyrillus äußert sich außerdem noch so darüber: Quod per participationem alicui datur, auferri etiam ab illo potest. Sola enim, quae naturaliter insunt, inseparabilia sunt. Si ergo, quasi accidens, Spiritui S. sanctificatio accessit, poterit secundum eos ipsa sanctitate Sp. S. privari, quod impium omnino est. Non igitur participatione sanctitatis sanctus est Sp. sed quia ex Deo naturaliter est. Cyr. Thesauri l. 34. Ambrosius bemerkt, daß der heilige Geist die Sünde vergiebt, nach Joh. 20, weil er selbst ohne Sünde und derselben ganz unzugänglich ist. Omnis enim creatura peccatorum capacitati obnoxia est: sola autem est a peccato immunis et immaculata sempiterna divinitas. Ergo si peccatum non habet Spiritus, cum scriptum sit: quis potest dimittere peccata, nisi unus Deus, utique qui non potest ab unitate naturalis nominis separari, non potest etiam a Dei potestate secerni. De Sp. S. l. 3. c. 19.

Basil. ep. 387. Contra Eunom. l. 5. c. 3. Die Schrift lehrt ferner: auf den Geist werden wir getauft und aus dem Geist geboren, wie Joh. 3, 5. und Joh. 1, 13. ist von solchen die Rede, die nicht fleischlich, sondern aus Gott geboren sind; auch hieraus schließen die Kirchenväter auf die Gottheit des Geistes. Wenn ferner die Schrift sagt: die durch Gottes Geist glauben werden, sind Gottes Söhne, und wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit, so weiset dieses deutlich zurück auf die Gottheit des Geistes, der nicht als ein Geschöpf, nicht als ein Unfreier zum Sohne Gottes erhebt und frei macht, sondern als Gott selber. Ferner zog man alle die Stellen hierher, in denen gesagt wird, die Menschen würden gesalbt, gezeichnet mit dem heiligen Geist, daß dieß als Pfand des Geistes sey in unserm Herzen. 2. Cor. 1, 21. Ephes. 1, 13. 4, 30. Ferner: er durchdringe das innerste Wesen des Menschen, ergieße sich in dasselbe, erfülle den Menschen mit sich. Röm. 5, 5. Tit. 3, 5. Ferner könne, lehrten die Kirchenväter, nur von Gott gesagt werden, daß er in der Vernunft des Menschen, als seinem Heiligthum und Tempel, wohne. 1. Cor. 3, 16. 6, 19. Augustinus leitet hieraus sehr schön die Nothwendigkeit der göttlichen Verehrung desselben ab: Nam si templum ei facere sicut Salomon fecit de lignis et lapidibus juberemur, utique faciendo templum latriam exhibere convinceremur; quanto magis latriam debemus, cui non templum facimus, sed sumus? Ep. 66. u. contra Maximin. l. 2. c. 11. u. l. 3. c. 3. u. 23. Die göttliche Autorität des Geistes geht nicht minder aus denjenigen Stellen hervor, in denen gesagt wird, er habe befohlen, gesprochen, gesendet, bezeugt, wie Apostelgeschichte 13, 2. 10, 20. 20, 23. 21, 11. 1. Timotheus 4, 1. Hebräer 3, 7. 10, 15. Apostelgeschichte 20, 28. Gal. 1, 1. In allen diesen Stellen werden göttliche Thätigkeiten und Werke vom Geiste prädicirt und dieser in nichts von Gott selbst unterschieden. Endlich ziehen die Kirchenväter mit Recht auch noch die Stellen hierher, in denen

die Wirksamkeit des göttlichen Geistes an und in dem Menschen Christus geschildert wird, wie daß der Sohn Gottes incarnirt wird oder der Mensch geboren, welcher zugleich der Sohn Gottes ist, wobei Augustinus bemerkt: Mundus per filium factus et creator est Filius, caro eius, quae data est pro mundi vita, per Sp. S. facta est, et non est creator Sp. S.? Er ist es, der den Menschen Jesus salbt und sendet, Luc. 4, 18. Apostelgeschichte 10, 38, d. h. er ist das Band zwischen Gott und dem Menschen in seiner Person, er ist die Art, wie der Mensch Jesus zugleich der Sohn Gottes ist. Darum heißt er Luc. 4, 1. voll des heiligen Geistes. Non vero a creaturis adiutus dici Christus potest, sagt Cyrillus, de Sp. S. Ambros. de Sp. S. l. I. c. 3. 7. 8. Alle diese verschiedenen Schriftargumente über die Gottheit des Geistes findet man unter allen Kirchenvätern am vollständigsten beisammen bei Gregor von Nazianz in der 37. Rede, welche de Sp. S. handelt, und bei Ambrosius in Symbolum c. 6. et seqq. und bei Chrysostomus in der 89. Homilie.

2. Die Proprietät des Geistes oder sein Ausgehen vom Vater und Sohn. Alle diese Zeugnisse der Kirchenväter betreffen lediglich die gleiche Gottheit, die Homousie des Geistes. Es kommt nun auch der Unterschied des Geistes vom Vater und Sohn in Betracht oder die eigene Subsistenz, und daran hauptsächlich pflegt der Zweifel zu entstehen. Daß die Väter des 4. Jahrhunderts auf diesen Punkt wenig oder gar nicht eingehen, beweist von ihrer Seite nichts weniger als einen Zweifel an der hypostatischen Subsistenz des heiligen Geistes, läßt sich vielmehr sehr leicht erklären. Die Häretiker, mit denen sie es zu thun hatten, richteten auf diese Seite dazumal ihren Widerspruch noch nicht; weder die ganzen Arianer mit ihrer Lehre, der Geist sey ein Geschöpf, noch die halben Arianer oder Macedonianer mit ihrer Behauptung, der Geist sey ein Diener und Knecht, leugneten hiermit zugleich die Persönlichkeit des Geistes;

andererseits aber war die Behauptung der gleichen Gottheit des Geistes mit Vater und Sohn, und die beständige Zusammenstellung desselben mit Vater und Sohn auf Seiten der Kirche immer zugleich eine Voraussetzung seiner Hypostase in demselben Sinne, wie dem Vater und Sohn dieselbe zugeschrieben wurde. Von dieser Seite griffen erst die Socinianer im 16. Jahrhundert die Trinitätslehre an. Doch schon im 3. Jahrhundert war dieser Angriff geschehen von Sabellius und Paulus von Samosata; denn wenn, nach sabellianischer Lehre, in der Gottheit überhaupt keine Hypostase des Sohnes war, so folgte von selbst, daß sie auch dem Geiste nicht zuzuschreiben sey, und überhaupt war sie nicht zu denken, wenn Vater, Sohn und Geist nur dem Namen nach verschieden waren und dieses nur verschiedene Benennungen für das eine und nämliche Wesen. Gegen solche Lehre findet man denn auch schon im 3. Jahrhundert den bestimmtesten Widerspruch von Seiten der christlichen Kirche und alle, welche den Sabellianismus bestritten, ließen sich auch mehr oder weniger darauf ein, die Persönlichkeit des Geistes darzuthun. Der alexandrinische Dionysius sagt nicht nur: Nullus non obnoxius est peccato, nisi unus Christus, ut et Pater Christi et Sanctus Spiritus; Respons. ad Proposit. Pauli Samasot., sondern er nennet den Geist auch ausdrücklich *ἐνυπόστατον*. Resp. 4. Daß die Kirche an der Persönlichkeit des Geistes nicht zweifelte, geht aber besonders aus dem hypostatischen Character desselben hervor, welchen sie ihm beilegt. Was die griechische Kirche *ἰδιότης* nannte, nannte man in der lateinischen proprietas. Wie des Vaters Proprietät die Agennesie ist, des Sohnes aber die Genesis, so ist die Proprietät des Geistes die Ekporeusis oder *προβολή*, auch *ἔκπεμψις*. Wie nun schon der Begriff des Sohnes auf den der Zeugung vom Vater hinweiset, so enthält auch der Begriff des Geistes die Vorstellung von der Spiration, welche vom Vater und Sohn geschieht: was sie beide gemeinschaftlich sind, das ist

er persönlich oder hypostatisch. Augustinus spricht dieses sehr deutlich aus, indem er sagt: Fides nostra est, Patrem et Filium et Sp. S. unum Deum credere et confiteri, nec tamen eum, qui Filius est, Patrem dicere, nec eum, qui Pater est, Filium, nec eum, qui Sp. Patris et Filii est, aut Patrem aut Filium nuncupare. His enim appellationibus hoc significatur, quod ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt. Nam et Pater cum dicitur, non nisi alicuius Filii dicitur, et Filius non nisi alicuius Patris intelligitur, et Sp. secundum id, quod ad aliquid refertur, spirantis alicuius est, et spirans utique spiritu spirans est. Ep. 174. Er entwickelt daselbst auch den Unterschied der allgemeinen und besondern Bedeutung des Begriffs Geist. Findet keine Relation statt in diesem Begriff, so ist es die absolute Idee von Gott als dem Geist, omnis incorporea natura spiritus in Scripturis appellatur. Proprio modo quodam dicitur Sp. S. secundum quod refertur ad Patrem et Filium, quod eorum sanctus Spiritus sit. So auch im 11. Buch 10. Kap. de civit. Dei. Daß also das göttliche Wesen Geist genannt wird, sagt noch keinen hypostatischen Character aus: denn Gott ist der Geist und dieses zu seyn, ist gemeinschaftlich dem Vater und Sohn; ist aber vom Geist des Vaters und Sohnes die Rede, so wird seine Hypostase bezeichnet. Diese Bezeichnung geschieht gewöhnlich durch den Ausdruck heiliger Geist; wie Augustinus bemerkt de civ. Dei l. 11. c. 24. Absoluterweise kann die ganze Trinität, sagt Augustinus, Geist genannt werden, relativ im Absoluten wird die Persönlichkeit des Geistes dadurch bezeichnet. Quia est communis ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Aug. de Trin. l. 5. Spiritus S. ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio et id eo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia Pater spi-

ritus, et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. L. 1. c. 11. Ueber die processio Sp. lehrt nun die Kirche im Wesentlichen Folgendes:

1) Die Weise des Ausgangs, der processio Spiritus, wird so bestimmt in der lateinischen Kirche, daß gelehrt wird, er gehe zwar aus vom Vater und Sohn, aber doch nicht so, als wenn sein Ausgang zwei Prinzipien hätte, denn obgleich Vater und Sohn nicht einerlei, so sind sie doch eins, und in dieser Einheit, secundum hoc, quod unum sunt, et in quo non differunt, produciren sie den Geist, wie auch im Verhältniß zur Welt, obgleich Vater, Sohn und Geist verschieden sind, sie doch nicht drei Prinzipien bilden. Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur, quia non aliunde accepit illud, quod ab ipso procedit: fatendum est, Patrem et Filium principium esse Sp. S., non duo principia. Sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Sp. S. unum principium: ad creaturam vero Pater et Filius et Sp. S. unum principium, sicut unus creator et unus Dominus. Aug. de Trin. l. V. c. 14. Auf diese Weise hat schon Augustinus die lateinische Kirchenlehre fixirt, ja sogar schon antithetisch, indem er sagt: non possumus dicere, quod Sp. S. et a filio non procedat, neque enim frustra idem Spiritus et patris et filii Sp. dicitur. De trin. l. 4. c. 20. Man behauptete so die Monarchie des göttlichen Wesens in den drei verschiedenen Personen. Vater und Sohn produciren den Geist nicht, sofern sie zwei sind, d. h. in ihrer Proprietät und relativen Definition im Verhältniß zu einander, sondern sofern sie das eine und nämliche göttliche Wesen mit einander gemein haben. Sofern nun der Vater, als solcher, das Prinzip des Sohnes ist, kann man allerdings sagen, der Vater sey auch Prinzip des Geistes, doch darf dieses nur nicht so verstanden werden, als wäre der Sohn ausgeschlossen. Insofern kann man den Vater

als die principalis caussa denken, weil er doch auch dem Sohne verleiht, den Geist zu spiriren und zu produciren. An diesen innern Unterschied besonders knüpfte nachher die griechische Kirche ihre besondere Lehre an, daß der Geist vom Vater allein ausgehe. Sie dachte hierbei vorzüglich daran, daß ja auch der Sohn kraft der ewigen Zeugung ausgehe vom Vater, und glaubte daher, der Geist sey nicht genug unterschieden, wenn er auch ausginge vom Sohn. Allein hierbei dachte sie offenbar nicht genug an das, was die dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Gottheit mit sich bringt, und man kann den Unterschied der Lehre in der griechischen und lateinischen Kirche daraus am besten begreifen. Jene hielt sich mehr an die hypostatischen Charactere, diese mehr an das gemeinschaftliche Wesen. In jener Beziehung kann man allerdings sagen, der Vater sey das höchste Prinzip des Geistes und der Sohn gleichsam das secundäre oder mittelbare, oder wie die Griechen allerdings zugaben, der Geist gehe aus vom Vater allein, aber per Filium, wie dieß schon Tertullianus ausgesprochen: spiritum non aliunde puto quam a patre per filium. Adv. Prax. c. 4. Allein dieß ist ein Ausdruck für jene erste, noch unvollkommene Weise des dogmatischen Bewußtseyns, beruhend auf der Voraussetzung irgend einer Subordination der zwei göttlichen Personen unter die erste, und giebt insofern der spätern griechischen Bestimmung keine Berechtigung. Nach der spätern Ausbildung des Trinitätsbegriffes war diese Definition ganz nichtig und überflüssig, denn in Ansehung des Wesens ist kein Unterschied zwischen Vater und Sohn, und geht der Geist unstreitig von beiden aus. Die Spiration ist offenbar nicht ein Vorzug oder eine Proprietät des Vaters gegen den Sohn, macht des Vaters Hypostase nicht aus, sondern zugleich die des Sohnes. Geht also der Geist principaliter aus vom Vater, so ist das nur nicht so zu denken, als geschehe es nicht aequaliter vom Sohne. Die Behauptung, vom Sohne allein gehe der Geist aus, war ursprünglich die arianische, und ihr

entgegen vertheidigten die Rechtgläubigen den Ausgang des Geistes vom Vater, jedoch nur so, daß sie des Sohnes Thätigkeit nicht getrennt wissen wollten von der des Vaters. Die griechischen Väter, wie Basilius, Gregorius von Nazianz u. A., lehren allerdings, der Geist gehe nicht ἀμέσως, sondern ἐμμέσως, interventu Filii, aus vom Vater, d. h. διὰ τοῦ υἱοῦ, per filium. Hierbei ist nun bemerkenswerth, daß die Lehre der alten griechischen Kirche eine ganz andere Richtung hat, als die der neugriechischen, wiewohl sich diese für ihre Lehre, daß der Geist vom Vater allein ausgehe und nicht vom Sohne, auf die alte griechische Kirche beruft. Diese aber lehrte, der Geist gehe nicht allein vom Vater aus, sondern auch vom Sohne und durch dessen Vermittelung. Sie that dieses besonders auf dem Grunde der Lehre vom hypostatischen Character. Sie lehrte, daß der Geist durch diese Proprietät sich unterscheide vom Sohne, daß dieser μονογένως vom Vater ausgehe, der Geist hingegen nicht ἀμέσως. Sie betrachtet den Sohn gleichsam als den μεσίτης, den Vermittler zwischen Vater und Geist. Basilius sagt, dem Verhältniß des Sohnes zum Vater sey gleich das Verhältniß des Geistes zum Sohn. De Sp. S. c. 17. Gegen Nestorius Behauptung, die Christum verherrlichende Kraft des Geistes sey nicht die eigene Kraft Christi, sondern eine ihm fremde gewesen, erklärte sich Cyrillus ausdrücklich in seinen Anathematismen. Hierbei lag der Gedanke einer Vermittelung des Ausgangs des Geistes vom Vater durch den Sohn zum Grunde. Sollte dieses soviel heißen, der Geist sey nicht erzeugt, so war es ganz richtig und hieß dann der Satz soviel, als der Geist sey nicht der Sohn. So lehret auch Basilius in der 43. Epistel, τό χαρακτηριστικόν des Sohnes, wodurch er vom heiligen Geist unterschieden würde, sey dieß, daß er μόνος μονογένως vom Vater ausgehe. Dieß hat die spätere griechische Kirche so misverstanden, als hätte die alte Kirche damit sagen wollen, nun ginge der Geist überhaupt nicht aus vom Sohn, oder ganz

anders; die alte Kirche wollte aber nur sagen, er gehe nicht so aus vom Vater, wie der Sohn, welches ganz richtig ist, denn der Ausgang des Sohnes wird als Zeugung gedacht, der Geist aber ist nicht der Sohn, wiewohl es übrigens nicht angemessen ist, deswegen nun den Sohn als die Vermittelung zu denken zwischen Vater und Geist, welches der Lehre der lateinischen Kirche ganz widerstrebt, welche kein medium, kein Mittleres und Vermittelndes denken kann im Innern des göttlichen Wesens. Die gründlichste Deduction der lateinischen Kirchenlehre findet man wohl bei Anselmus — wie schon im Monologium c. 33. u. f., so besonders auf dem Grunde augustinischer Lehrsätze und ausdrücklich gegen die griechische Kirche — in seiner Schrift de Process. Sp. S. Hier sagt er unter anderen: Constat inexpugnabili ratione, Sp. S. esse de Filio, sicuti est de Patre, nec tamen esse de duobus diversis, sed de uno. Ex eo enim, quod P. et F. unum sunt, i. e. ex Deo et est Sp. S. non ex eo, unde alii sunt ab invicem. Sed quoniam Deus, de quo est Sp. S., est P. et F.: idcirco vere dicitur esse de P. et F. qui duo sunt. Et quoniam P. non est prior aut posterior Filio, aut maior, aut minor, nec alter magis Deus aut minus, quam alter: non est Sp. S. prius de Patre, quam de Filio, nec de Filio quam de Patre: nec maior, nec minor est existens de Patre, quam existens de Filio, nec magis nec minus est de uno, quam de altero. Hieraus geht hervor, daß nicht absolut, und darum, weil es das göttliche Wesen an und für sich mit sich bringt, der Geist ausgehet vom Vater und Sohn, sondern sofern der Vater Gott und der Sohn Gott, d. h. sofern im Vater und Sohn die eine und selbige Gottheit ist. Aber schon Augustinus spricht, wie schon oben gesagt, die Idee der Procession vom Vater und Sohn genau und richtig aus. Sp. S., sagt er, non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam: sed simul de utro-

que procedit, quamvis hoc Pater Filio dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat, d. h. der Sohn ist doch nicht der Vater und der Vater nicht der Sohn. De trin. l. 15. c. 27. Der Geist an sich ist, wie das Wissen in Gott, so auch die Liebe oder das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Augustinus sagt: Spiritum esse Patris et Filii, tanquam charitatem substantialem et consubstantialem amborum. Tract. 105. in Joh. de Trin. l. 6. c. 5. c. 19. Und weil der Geist die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes ist, so ist er selbst die ewig lebendige Frucht dieser Liebe und unitas und communitas beider, wie der Sohn die gezeugte Weisheit des Vaters ist. Der Geist wird daher ebenso oft der Wille des Vaters und Sohnes genannt, da dieser in Gott, wie in der höchsten Einheit der Liebe gedacht werden kann. Daß nun der Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn nicht als Zeugung begriffen werden kann, macht den Unterschied des Geistes vom Sohn. Die Häretiker pflegten zwar oft zu sagen, wenn der Geist nicht geschaffen oder gemacht wäre, so müßte er gezeugt seyn und für den Sohn selbst gehalten werden. Schon Athanasius bestreitet diese Lehre. Non enim in Scripturis Filius nominatus est Spiritus, ne frater esse putetur; neque Filius filii, ne Pater avus esse existimetur. Sed Filius Patris Filius, et Spiritus Patris Filii dictus est Spiritus, atque ita sanctae Trinitatis una divinitas est et fides. Epist. ad Serap. p. 357. und Aug. de Fide et Symbolo c. 9. Er sagt: De Patre est Filius, de Patre est Sp. S., sed ille genitus, hic procedens. Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus, iste autem Sp. utriusque, quoniam de utroque procedit. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne, quod procedit, nascitur, quamvis omne procedat, quod nascitur. Dinstinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo,

non sufficio. De trin. l. 15. c. 7. Dieß Geständniß der Unwissenheit und des Unvermögens, einen Realunterschied anzugeben zwischen der Generation und Procession, findet man bei bei mehreren Kirchenvätern. Basilius giebt den Grund an, warum der Geist nicht Sohn heiße, weil sonst das göttliche Wesen vervielfältigt scheinen könnte und kein Grund vorhanden wäre, warum nicht auch der Geist als Sohn wieder einen Sohn zeugen könnte. Contra Eunom. l. 5. p. 120. Theodoret begnügt sich damit, zu sagen, der Geist heiße nicht Sohn, obwohl er wie dieser ausgeht vom Vater, aus dem Grunde, weil die Schrift nirgends den Geist so nenne. Manche scheinen den Unterschied nur für ganz nominell zu halten. Die meisten bestehen nur auf dem verschiedenen Ausdruck der Zeugung und des Ausgangs, und sagen, den Grund des Unterschieds anzugeben, übersteige die menschliche Vernunft und Einsicht. So Gregor von Nazianz in der 39. Rede, und in der 23. sagt er: Proprium est Patris quidem, ut sit ingenitus, Filii, quod sit genitus, Sp. S. quod procedat. Quod si modum requiris, quid eis relicturus es, quos solos mutuo se cognoscere atque a se mutuo cognosci Scriptura testatur? Einige gaben als Grund an, was aber doch nur den Unterschied selbst bezeichnet: hoc interest inter nascentem Filium et procedentem Sp. S., quod Filius ex uno nascitur, Sp. S. ex utroque procedit. Oder auch: si genitus esset Sp. S., duos patres haberet et sic in Trinitate esset confusio, in qua et duo patres et duo Filii essent. Allein dieß alles wiederholt nur immer den Unterschied, ist aber keine Angabe des Grundes. Augustinus sagt, der Grund des Unterschiedes sey, weil der Geist ausgehet vom Vater ut datus, der Sohn ut natus. De trin. l. 5. c. 14. Hier würde der Geist also vorzüglich als die Seite der Gottheit nach der Welt hin betrachtet. Quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, cum dicitur Filius, et is eo diciturfilius Patris, non noster. Quod autem

datum est et ad eum, qui dedit, refertur, et ad eos, quibus dedit. Itaque Sp. S. non tantum Patris et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur, qui accepimus. Sicut dicitur Domini salus, quia dat salutem, eadem etiam nostra salus est, qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui accepimus. Und allerdings ist der Geist die wesentliche Form, in der Vater und Sohn in der Welt sind und im Herzen der Menschen wohnen, und ist der Geist donabile quiddam, wodurch er sich vom Vater und Sohn unterscheidet. So nennen einige griechische Väter den Geist die *ἁγιαστικὴ δύναμις*, wie Basilius de Sp. S. c. 16. Allein auch hierbei und bei Augustinus Lehren kann man doch noch nach dem Zweck fragen, warum das göttliche Wesen, ut datus oder donabilis procedirend vom Vater und Sohn, nicht der Sohn sey oder gezeugt. Auch Augustinus kommt, wie die Griechen, darauf zurück, der Geist gehe principaliter aus de patre. De trin. l. 15. c. 37. Es bleibt daher nichts übrig, als den Begriff des Sohnes und der Zeugung streng festzuhalten in der Idee des göttlichen Wesens. Der Gebrauch der hypostatischen Bezeichnung ist characteristisch und kann daher auch der Geist, wiewohl er es ist (denn er ist weder geschaffen noch gezeugt), nicht *ἀγέννητος* genannt werden, weil es sonst so herauskäme, als wären zwei Ungezeugte oder zwei Väter im göttlichen Wesen, wie Augustinus ausführlich zeigt de Trin. l. 5. c. 26.

Es ist endlich noch der Differenz selbst zwischen der griechischen und lateinischen Kirche über den Ausgang des Geistes zu erwähnen. Die Griechen beschuldigen die Lateiner, daß sie zu dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbolum einen willkührlichen Zusatz gemacht und zu den Worten Sp. qui procedit ex Patre das filioque hinzugefügt und hierdurch das Glaubensbekenntniß verfälscht hätten. Wann dieses geschehen und von wem, weiß man nicht. Daß es nicht

schon auf der Synode zu Constantinopel vom Jahre 380 geschehen, ist gewiß; ebenso gewiß ist, daß die Lehre, der Geist gehe nicht blos vom Vater aus, sondern auch vom Sohn, schon viel früher die Lehre der lateinischen Kirche war, und daß viele Väter, besonders Augustinus, dieß oft wiederholen; ja daß selbst Synoden, wie die erste zu Toledo vom Jahre 400, die dritte daselbst unter Reccared a. 589, die vierte a. 633 und die eilfte vom Jahre 675 diese Lehre bekennen. Allein noch immer blieb das nicänisch-constantinopolitanische Symbol dabei unverändert. So viel ist wahrscheinlich, daß man zuerst in Gallien das Symbol mit dem Zusatz: filioque öffentlich in den Kirchen sang, und daß es nachher auch in der römischen geschah in der Messe. Mansi Conc. IX. p. 981. Auch das Symb. Quicunque oder Athanasianum enthält diese Bestimmung, und Alcuin hat sie besonders vertheidigt. De processione Sp. S. ad Carol. M. ed. Frobenii T. I. p. 743. Der Kaiser Carl der Große hielt deshalb eine eigene Synode zu Aachen im Jahre 809. Noch der Papst Leo III. erklärte sich indeß gegen die Insertion des Zusatzes in das Symbolum, und bewährte in dieser Beziehung auf ein Dogma den Grundsatz von der päpstlichen Unfehlbarkeit sehr übel. Die lateinische Kirche überhaupt aber hat durch diesen im Symbolum festgehaltenen Zusatz die Subordination der göttlichen Personen gänzlich beseitigt. Was nun die Sache selbst betrifft, so sind die lateinischen Väter sämmtlich, aber auch einige der griechischen, auf Seiten der Lehre, der Geist gehe nicht blos vom Vater aus, sondern auch vom Sohn. Epiphanius giebt hier ein sehr entscheidendes Zeugniß. Er sagt: Jam vero cum Christus ex Patre credatur Deus ex Deo, et Spiritus ex Christo, sive ab ambobus; ut Christus his verbis asserit: qui a Patre procedit Joh. 15, 26. et 16, 24, hic de meo accipiet. In Ancorato N. 67. Er sagt ebendaselbst zweimal παρ' ἀμφοτέρων gehe der Geist aus. So auch Gregorius Nyss. contra Eunom. l. 1, und Cyrillus sagt aus-

drücklich: mutabilis autem nullo modo Spiritus est: aut si mutationis morbo laborat, ad ipsam Dei naturam haec labes pertinebit: siquidem est Dei et Patris et Filii ille, qui substantialiter ex utroque, nimirum ex Patre per Filium profluit Sp. De Adorat. l. I. p. 9. Nicht weniger ist dieses die Lehre des Basilius contra Eunom. l. 3. Der lateinischen Kirchenväter ist nicht nöthig zu gedenken. Die lateinische Kirche hat von jeher erklärt, daß der Zusatz filioque an sich zwar nicht nöthig gewesen und hätte unterbleiben können, daß aber die Idee vollkommen richtig und nothwendig, weil eben dieses die Proprietät des Geistes, daß er ausgeht vom Vater und Sohn. Denn es ist sonst keine Differenz in Gott, als diese Relation der Personen. Am vollendetsten hat Anselmus diese Lehre in der Opposition gegen die griechische Kirche behandelt in dem Buch de processione Sp. S., wo er auf alle einzelnen Einwürfe der Griechen antwortet. Die griechische Kirche selbst hat nachher die Lehre der älteren griechischen Väter angenommen, daß der Geist vom Vater ausgehe durch den Sohn, und dieß ist in der Sache ganz übereinstimmend mit der lateinischen Lehre, nur giebt dieses keine ganz genaue theologische Formel und läßt immer noch denken, der Geist gehe anders aus vom Sohn als vom Vater, da doch der Gebrauch der Präpositionen διὰ und ἐξ ganz promiscue stattfindet bei den Kirchenvätern. Im 9. Jahrhundert wurde darüber ein bitterer Streit geführt zwischen dem Patriarchen Photius von Constantinopel und der römischen Kirche. Im 11. Jahrhundert geschah ein Versuch der Versöhnung, der aber mislang, und noch im 15. Jahrhundert war dieser Punkt einer von denen, an welchem die damalige Union der griechischen und lateinischen Kirche auf der Synode zu Florenz scheiterte.

3. Die Einheit in der Dreiheit. Dieß ist erst die Trinitätslehre in ihrer Vollendung, daß in gleicher Weise die Einheit Gottes in der dreifachen Persönlichkeit, als diese in jener anerkannt ist. Auf dem Grunde der Schrift Gott als Vater,

Sohn und Geist zu bekennen, ist nicht schwer und wird von allen Christen gefordert; schwieriger ist die Einheit Gottes in diesen drei Personen zu fassen; aber eben das und somit Gott als den dreieinigen zu erkennen, zu beweisen, d. h. zu begreifen, der Glaube an Gott, als Vater, Sohn und Geist, führe oder nöthige nicht zu dem Glauben an drei Götter, sondern es sey das der Eine Gott in diesen Dreien, war die Aufgabe der christlichen Theologie von Anbeginn an gewesen. Sie selbst ist da, wo sie wirklich und wesentlich Theologie ist, nämlich in der Dogmatik und in ihrem historischen Reflex, der Dogmengeschichte, gar nichts anderes, als das Wissen von der göttlichen Trinität. Aus dieser Lehre kommt man an allen Seiten und in allen Wendungen der Theologie nicht heraus. Schon Athanasius hat die christliche Theologie so definirt, daß sie sey das Wissen von Gott, als dem dreieinigen. Dabei bleibend, entfernt noch jetzt die christliche Theologie sich nicht von ihrem biblischen und kirchlichen Grunde, steht vielmehr in der vollkommenen Uebereinstimmung mit Schrift und Kirche, und stellt sich nicht auf den schwankenden Grund und Boden menschlicher Gedanken und Willkührlichkeiten. Baur geht offenbar zu weit, wenn er behauptet, es sey durch die Emanationsidee in die Vorstellung der Kirchenlehrer von der Trinität die Form und der Character eines physischen Processes gekommen. „Derselbe Naturproceß, durch welchen aus der Substanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Fluß und Bach, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Wesen statt, wenn die mit dem Vater identischgedachte göttliche Substanz den Sohn und Geist aus sich hervortreibt." Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. I. 182. Nie sind die genannten physischen Erscheinungen für mehr als Analogien, Illustrationen des Verhältnisses Gottes zu sich selbst, von den Kirchenlehrern genommen worden. Sicut bezeichnet nicht Identität, wenn z. B. Tertullianus sagt: Protulit Deus sermonem (den Logos) sicut

radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Selbst wenn er hinzusetzt: man solle kein Bedenken tragen, den Sohn zu nennen der Wurzel Frucht, der Quelle Fluß, der Sonne Strahl, so ist dabei doch Bewußtseyn des wesentlichen Unterschiedes Gottes und der Natur, wie er denn auch den ideellen Grund aller jener Vergleichungen hinzufügt, nämlich quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est. Adv. Prax. c. 8. Ebenso hat Augustinus, wie noch erzählt werden soll, die Trinitätsidee durch psychologische Beziehungen klar zu machen gesucht, ohne deshalb den Menschen mit Gott zu identificiren, beide gar nicht mehr von einander zu unterscheiden. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß die Begriffsentwickelung mehr nur Beschreibung ist und noch eine sinnliche Färbung hat, bildlich, äußerlich gehalten ist. Es hat daher schon Gregor von Nazianz dieß mehr rectificirt und näher bestimmt, das Bewußtseyn der bleibenden Inäqualität solcher emanatistisch lautenden Beziehungen ausgesprochen. Or. 31. Die patristische Thätigkeit ist in allen ihren speculativen Bewegungen nur darauf gerichtet, die Wahrheit der Schrift und Kirche im Bekenntniß der Trinitätslehre nachzuweisen, d. h. zu zeigen, daß sie darin die Wahrheit bekenne und das Christenthum wesentlich durch diese Lehre von jeder andern Religion sich unterscheide. Die Bewegung in diesem Beweis verändert sich daher nur nach der Stellung des Christenthums den anderen Religionen gegenüber. Die dreifache Persönlichkeit Gottes, dieses sich selbst Unterscheiden Gottes als Vater, Sohn und Geist, hat die christliche Kirche vorzüglich gegen den abstracten Monotheismus des Judenthums, die Einheit Gottes aber in den drei Personen gegen den Polytheismus des Heidenthums zu vertheidigen gehabt. Tertullianus sagt es ausdrücklich: durch dieß Bekenntniß unterscheide der Neue Bund sich von dem Alten, indem in jenem erst die Einheit Gottes, welche in diesem noch ein Abstractes sey, als ein wahrhaft Concretes sich bestimme, der Glaube daran durch den

Glauben an den Sohn und Geist sich vermittele. Gott wollte, sagt er, ut unus crederetur per filium et spiritum. Adv. Prax. c. 31. Tertullianus geht indeß nicht weiter zu einer speculativen Entwickelung des Verhältnisses der drei Personen zu einander fort, sondern begnügt sich mit diesem allgemeinen Satz, wie er denn auch zuerst den lateinischen Ausdruck trinitas in die kirchliche Terminologie eingeführt hat. In ähnlicher Weise, wie Tertullianus, sagt Athanasius: Durch das Bekenntniß der heiligen Trias würden in gleicher Weise die Juden beschämt und die Heiden widerlegt mit ihren Lästerungen, daß sie dächten, man bekenne mehrere Götter, indem man Gott als den dreieinigen wisse. Or. 4. contra Ar. c. 10. p. 462. Ebenso Gregor Nyss. Or. catech. T. III. p. 49. Gregor Naz. Or. 33. Basil. M. contra Sabellianos, Arium et Anomoios Hom. 24. und Ep. 189. Die Einheit und Monarchie Gottes zeigt sich besonders in der göttlichen Wirksamkeit. In der absoluten schöpferischen Thätigkeit der heiligen Trias wirket der Vater alles durch den Sohn im heiligen Geist. Dieß in Bezug auf Eph. 4, 6. Ueber alles ist der Vater, durch alles, durch den Logos, in allem, im heiligen Geist. Der Vater hat durch den Logos im heiligen Geist alles gemacht, sagt Athanasius in der ep. ad Serap. c. 7. Hierdurch ist in Gott alles auf die absolute Einheit zurückgeführt. So auch Gregorius von Nazianz or. 13. u. 29. Cyrillus sagt: der Sohn sey die Kraft und Stärke des Vaters, mit welchem und dem heiligen Geiste er Alles geschaffen habe, wie die Blume mit dem Geruch ihren Duft verbreitet. In Joh. l. I. Daher denn, sagt Ambrosius, die heilige und unzertrennliche Trinität nichts außer sich sigillatim schafft. Wenn also vom Vater, Sohn, oder Geist gesagt ist, daß sie sigillatim etwas thun, so thun es pariter alle drei Personen. In Symbolum c. 9. Ebenso Augustinus de Trin. l. I. c. 4. Dieß soll jedoch keinesweges den ἰδιότητες Eintrag thun oder dem eigenthümlichen Subsistiren und Operiren der drei

Personen. Erst die Dreiheit in der Einheit ist das wahrhaft Lebendige, Concrete des ganzen trinitarischen Verhältnisses, der innere und ewige Selbvermittelungsproceß Gottes. Nennet daher Gregor von Nazianz den Vater die Einigung (ἕνωσιν) des Sohnes und Geistes, Or. 32, so kann man auch den Geist so nennen, sofern in ihm Gott als Vater und Sohn sich subjectiv macht und er überhaupt die Art und Weise ist, wie Gott als Vater und Sohn in der Welt ist. Der Geist ist so in der Vermittelung durch den Sohn, die ewige Rückkehr zum Vater, die nothwendige Hinweisung und Hinleitung zu ihm, und in diesem Sinne die Vollendung und der Abschluß der göttlichen Trinität in sich selbst. Gregor von Nyssa lehret in diesem Sinne, der Vater sey das Prinzip (die ἀρχὴ) von Allem, der Logos sey der Schöpfer, das Pneuma aber das Alles Vollendende. De baptism. Christi III. Tom. p. 372. Der göttliche und ewige Entwickelungsproceß ist also der von dem Substanziellen im Vater zu dem Reellen im Sohn und zum Ideellen im Geist. Aber daraus folgt in keiner Beziehung ein Subordinationsverhältniß für den Sohn und Geist im Unterschiede vom Vater. Der Gedanke einer Unterordnung in Gott ist in aller Beziehung absurd; Gott kann sich nicht selbst untergeordnet seyn, wenn auch der trinitarischen Ordnung nach der Sohn der zweite, der Geist der dritte ist. Jede Unterordnung hebt die Einheit des Wesens auf. Athanas. ep. 1. ad Serap. c. 29. Die Schwierigkeit in der Trinitätslehre, wie sie auch die Kirchenväter wohl fühlen, ist weniger, die Einheit Gottes im Vater, Sohn und Geist zu erkennen, als vielmehr dem ungeachtet oder dabei und nichts desto weniger das persönliche Subsistiren, das Fürsichseyn, die ἰδιότης einer jeden dieser drei anzuerkennen. Sie sind die drei ὑποστάσεις oder πρόσωπα der Gottheit. Die Kirchenväter sagen noch: sie sind der Zahl nach verschieden; allein dieß διαφέρειν ἀριθμῷ ist schon an sich ein Hinderniß der speculativen Erkenntniß, in welcher und für welche die Zahl und das Zählen

absolut bedeutungslos ist; der reelle Unterschied von Vater, Sohn und Geist ist nicht in die geistlose Zahl zu setzen, weit weniger darauf zu beschränken. Ueber das speculative Verhältniß von Wesen und Hypostase, welches eben das logische ist von Einheit und Differenz, hat sich Basilius M. besonders ausführlich erklärt. Wir haben, sagt er, den Begriff des Menschen ohne Beziehung auf einen bestimmten Menschen. Es ist das, worin alle Menschen eins sind, das Wesen; sie sind gleichen Wesens. Geht die Betrachtung vom Allgemeinen in das Besondere, so ist dieses zugleich das, wodurch die Menschen sich von einander unterscheiden. Dieß Fürsichseyn des Wesens derselben ist ihm Hypostase. So ist nun auch in Gott das Unterscheidende die Hypostase, das Fürsichseyn Gottes als Vater, Sohn und Geist. Ep. 236. 6. In dieser Weise suchte man einerseits die häretische Folgerung des Tritheismus zu vermeiden, indem man die Realität der Hypostasen behauptete, andererseits das Gemeinsame des Wesens in ihnen gleicherweise festzuhalten. Den Widerspruch, der auch so noch für die abstracte, verständige Betrachtung übrig bleibt, im Wesen Gottes selbst aufgelöst zu wissen, ist der Vorzug der speculativen Erkenntniß schon bei den Kirchenvätern, in welcher Beziehung auf den Begriff der Trinität sich auch Gregor von Nyssa Verdienste erworben hat, in der Schrift ad Graecos. Tom. II. p. 82. Da bemüht er sich in dem Hauptinteresse des Begriffs der Trinität den Vorwurf zu beseitigen, daß diese christliche Lehre zum Polytheismus führe. Athanasius, Exp. fidei p. 395, lehret eine *μονάδα ἀδιαίρετον*. Die Griechen drücken dieß so aus: die Monas werde in die Trias collatirt und die Trias in die Monas colligirt. Dionys. Alex. ap. Joh. Damasc. Nicht weniger hat Gregor von Nazianz den Begriff der Einheit Gottes in den drei Hypostasen entwickelt. Or. 33. 20. 37. 41. Basil. contra Eun. II. p. 265. De Sp. S. et Ep. 141. u. Greg. Nyss. contra Eunom. I. p. 342. Baur leitet daraus die Folgerung her, daß

am Ende das absolute Wesen der Gottheit nur dem Vater zugesprochen und sie über das Subordinationssystem sich nicht erhoben hätten, und deshalb die orthodoxe Trinitätslehre doch zuletzt auf die arianische zurückkomme. I. S. 469. Man kann sehr leicht aus dem Begriff der Einheit gegen die Dreiheit, und aus dem Standpunkt von dieser gegen jene streiten; diese immer bleibende Befugniß dazu ist die Schwierigkeit der Trinitätslehre; aber erst die Einheit der Einheit und Differenz ist das wahrhaft Speculative der Lehre. Die Unermeßlichkeit und Unausschöpfbarkeit dieses Gedankens ist es nur, was von den Kirchenvätern als Unbegreiflichkeit Gottes in seiner Dreieinigkeit ausgesprochen ist, wobei sie selbst jedoch auf die Erkenntniß dieses Mysteriums keinesweges Verzicht leisten. Unter den lateinischen Kirchenvätern hat Niemand dieß Mysterium tiefer durchschaut als Augustinus. In manchen Beziehungen sind seine Entwickelungen selbständig und neu; doch ist er nicht ohne Kenntniß der griechischen Bestimmungen. Mit Uebergehung der letzteren ist sich hier nur an die ersteren zu halten. Augustinus verhehlt sich den unauflösbaren Widerspruch nicht, den diese Lehre für das menschliche Denken hat; doch nicht, wie Baur es nimmt, für das logische Denken, sondern er sagt nur: quod animalis homo non percipit. De trin. l. 7, 11. Kann die Vernunft des sinnlichen Menschen ein solches Verhältniß in Gott nicht denken, so folgt hieraus noch nicht die Trennung der Vernunft überhaupt von diesem Gegenstande, sondern nur ein verschiedener Standpunkt der Vernunft, ein höherer und niederer, auf deren ersterem der Widerspruch aufhört, es zu seyn. So hat denn auch Augustinus es unternommen, sich in das von ihm selbst unerforschlich genannte Mysterium soweit einzulassen, als die menschliche Vernunft darin kommen kann, de civ. Dei l. II. c. 24. in der epist. ad Maximinum 66. und in der großen Schrift de Trinitate, 21 Bücher. Hier sagt er l. 15. c. 1: Quae (natura Dei) utrum trinitas sit, non solum credentibus divi-

nae scripturae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, ut possumus, ratione iam demonstrare debemus. Augustinus hat besonders den Begriff des gegenseitigen Ineinanderseyns (esse in se invicem) durchgeführt, ein Begriff, der bei den griechischen Vätern in der Lehre von der Menschwerdung Gottes als περιχώρησις vorkommt. Die göttlichen Personen durchdringen, durchströmen sich einander, wie Christus sagt: ich bin im Vater und der Vater ist in mir; auch Hilarius macht von dieser Kategorie Gebrauch. De trin. l. II. VII. et VIII. Das esse Gottes ist vom inesse nicht verschieden. Hieronymus drückt dieß noch sehr materiell aus, indem er sagt: Filius locus est Patris et Pater locus est Filii. In Ezech. c. 3. Augustinus tadelt dieses ausdrücklich in seiner Antwort an Consentius. Ep. 221. Er macht daher auch die Unterscheidung zwischen unum und unus, zwischen aliud und alius. Werde vom Vater und Sohne gesagt: unum sunt, et si non dicatur, quis unum, intelligitur una substantia; quando dicitur, unus est, de duabus divisisque substantiis necesse est ut quaeratur, quid unus. Contra Maximin. c. 20. 22. Die göttlichen Personen sind alius atque alius, aber nicht aliud atque aliud. Aehnliches kommt noch bei den Griechen vor. Mehr eigenthümlich ist dem Augustinus, daß er in der menschlichen Natur analogisch die Spuren der göttlichen Trinität aufsucht, um in dem Ebenbild das Urbild zu erkennen. Schon in dem leiblichen Wesen des Menschen, z. B. des Gesichts, gehen der angeschaute Gegenstand, der Act der Anschauung und die Richtung der Seele, oder die Aufmerksamkeit, als ganz geistige Thätigkeit in eins zusammen. De trin. l. XI. c. 2. Ebenso wenn der sinnliche Gegenstand verschwunden ist, kann Erinnerung in der Seele seyn, die Anschauung wiederholt sich als Vorstellung, und der Wille, der sich darauf richtet, verknüpft beide. Ita fit illa trinitas ex memoria, interna visione et quae utrumque copulat, voluntate. C. 6. Die voluntas insonderheit ist die copulatrix

rei visibilis atque visionis, quasi parentis et prolis, sive in sentiendo sive in cogitando. So stellt der Wille die Person des Geistes dar. Aber wie in der sinnlichen, so finden wir auch in der intelligiblen Welt diese Reflexe der Trinität. Wir finden, daß der Mensch sich seiner selbst erinnert, sich seiner selbst bewußt wird und sich liebt. Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Dieß ist das Wesen des menschlichen Geistes und aus diesem seinem menschlichen Wesen kann der Mensch auch Gott erkennen. De trin. l. 14, 1. 4. 11. l. IX. et X. Gottes sich in sich erinnernd, ihn wissend und liebend, ist der Mensch das Bild der göttlichen Dreieinigkeit. Ist der menschliche Geist sich seines wahrhaftigen Wesens bewußt, so ist er sich Gottes bewußt; denn dann erinnert er sich, weiß und liebt der Geist den, a quo facta est (mens). Dieß ist unstreitig einer der tiefsten und speculativsten Gedanken. Das Bild Gottes bezeichnet er auch als Seyn, Wissen, Wollen (esse, nosse, velle), oder daß wir sind, von uns wissen und dieß Seyn und Wissen lieben (sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus). De civ. Dei l. VI. c. 26. Confess. l. XIII. c. 11. Dieß Bewußtseyn Gottes ist die Erneuerung des Menschen zum Bilde dessen, der ihn geschaffen hat. L. 14. c. 23. Von diesem Standpunkte aus geht nun Augustinus dazu fort, die Trinität in Gott nachzuweisen. Sie ist die Weisheit, das Bewußtseyn und die Liebe ihrer selbst. Der Sohn ist so das Selbstbewußtseyn Gottes, das Wissen Gottes von sich, der Geist aber die Liebe, welche Vater und Sohn ewig vereinigt. — Muß man nun allerdings bekennen, daß dieß eine äußerst ingeniöse Entwickelung des Begriffs der göttlichen Trinität ist, so darf man sich auch die Mängel derselben nicht verhehlen. Das Schwierige darin ist schon der Uebergang von dem, was im Menschen ist, zu demjenigen, was nicht in Gott, sondern seine Wesenheit selber ist. Hier stoßen wir schon auf eine bedeutende Inäqualität. Das unendliche Bewußtseyn ist

im Menschen ein solches im Endlichen, in Gott aber im Unendlichen. Bild und Urbild sind doch bei aller Aehnlichkeit nicht identisch. Nun ist es zwar nach Augustinus nicht das durch die Sünde entstellte Bild Gottes, aus welchem Gott als der dreieinige zu erkennen steht, sondern das ursprünglich von Gott geschaffene Wesen des Menschen, in welchem als einem Spiegel das göttliche Wesen zu schauen ist. Aber wie nun in und von diesem Bilde aus die Sache selbst sich bestimme und denkend zu erreichen sey, ist nicht dargethan. Es ist allerdings, was Augustinus an diesem Dogma geleistet hat, mehr als nur, wofür sie gewöhnlich erklärt wird, eine anthropologische oder psychologische Erörterung; ob sie indeß auf mehr als auf Evidenz ausgehe oder Anspruch machen kann, mehr, als dieß bewirke, ist die Frage. Es soll, daß und wie Gott der dreieinige sey, durch die Rücksicht auf die menschliche Natur erklärt, erläutert werden. Dazu ist nun der Standpunkt nicht unmittelbar in der Idee Gottes, sondern des Menschen genommen worden. Dieß reicht allerdings aus, des Menschen Größe im Bewußtseyn Gottes, aber weniger die Wesenheit Gottes an und für sich zu erkennen. Immer aber bleibt es ein großer, bedeutungsvoller Schritt, den das Dogma zu seiner nähern Bestimmung durch Augustinus gemacht hat. Die subjective Seite daran ist durch ihn in ein helles Licht gesetzt worden. Dieß ist die innere Beziehung der göttlichen Trinität auf den menschlichen Geist. Dieser ist nach ihm das speculum, durch welches eine wahrhaft speculative Theologie sich die Idee Gottes vermittelt. Dadurch, daß das Wesen des denkenden Geistes der Standpunkt aller Erkenntniß Gottes ist, wird das speculum zur specula in arce mentis, von wo aus eine wahrhaft speculative Betrachtung sich entwickeln kann. Nach Augustinus darf der Geist des Menschen nur wahrhaft sich selbst begreifen, um zum wahren Begriff Gottes zu gelangen. Was in der denkenden Natur des Geistes wesentlich gegründet ist, ist ebenso auch ein wesentliches

Moment der trinitarischen Gottes-Idee. Dieß hat bei ihm jedoch nur den Sinn, daß alles Bewußtseyn, Denken oder Wissen Gottes im Menschen wesentlich nur ein Nachdenken des in ihm durch Gott Gegebenen, Angelegten und Bestimmten ist. Dieß seiner selbst wahrhaft Bewußtwerden führet den creatürlichen Geist so frei als nothwendig auf seinen Schöpfer. So hat der Mensch ewig Gott über sich, wenn gleich das des Menschen höchste Würde ist, nichts als Gott über sich zu haben und zu wissen, inter quam (imaginem) et ipsum (Deum) nulla interjecta natura est. L. XI. c. 8.

Im Tritheismus des Joh. Philoponus, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, macht das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in Gott den wesentlichen Anstoß. Das Festhalten an der Dreiheit ist das arianische Prinzip desselben und seine Bewegung in der aristotelischen Dialektik ist die Schwierigkeit, die Dreiheit auf die Einheit zurückzuführen. Sie bleiben außer und neben einander stehen, und so entsteht die Wahl zwischen Sabellianismus und Tritheismus. Philoponus konnte sich von der Identität der drei Hypostasen nicht überzeugen. Diese Schwierigkeit, die Auflösung des Trinitarismus in Unitarismus und Tritheismus, bleibt die der orthodoxen Lehre stets inhärirende Gefahr und nur die speculative Geistesmacht vermochte ihrer ganz Herr zu bleiben.

Den nächsten Ruhepunkt für die Geschichte des Dogma von der Trinität gewährt Joh. von Damascus (er starb nach dem Jahre 754) in seinem Hauptwerk: *Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Opp. ed. le Quien. Paris, 1712. T. I. p. 123. Wie es jetzt, nachdem die selbständigen Forschungen der Kirchenväter so reichlich vorhanden waren, nur noch an der Zeit war, dieß alles in eine einfache und klare Zusammenstellung und Entwickelung aufzunehmen und zu concentriren, so hat Johannes dieß vorzüglich zu seiner Aufgabe gemacht. Wie er die ganze dogmatische Vorzeit der griechischen Kirche in sich

aufgenommen hat, so auch stellt er in sich den Punkt dar, auf welchem die griechische Kirche seitdem bis auf den heutigen Tag stehen geblieben. So muß man in beiden Beziehungen sagen, daß er das dogmatische Bewußtseyn der orientalischen Kirche in sich zum Abschluß gebracht hat. Dem Inhalt nach schließt er sich ganz an die dogmatische Ueberlieferung, an die symbolischen Bestimmungen und die Autorität der Kirchenväter an, und insofern giebt er nichts Neues; aber die methodische Zusammenfassung, Ordnung und Aufstellung der Materien macht sein Werk zum ersten dogmatischen System der griechischen Kirchenlehre, welches noch jetzt besonders in der griechischen Kirche von der höchsten Autorität ist. Desto weniger ist sein Einfluß auf die abendländische Kirche wahrzunehmen, wiewohl Schelling ihn auch in dieser Hinsicht hochgestellt hat, indem er einige seiner eigenthümlichen Lehren von Joh. von Damascus entnommen hat.

Die Lehre vom Wesen Gottes hat Johannes an die Spitze seines dogmatischen Werkes gestellt und er bestimmt ihn als den dreieinigen. Er geht aber dabei von der Voraussetzung aus, daß Gott in seinem Wesen schlechthin unbegreiflich sei (*ἀκατάληπτον παντελῶς καὶ ἄγνωστον*). Er unterscheidet eine negative und positive Philosophie oder Gotteserkenntniß. Nach der erstern ist es unmöglich, zu sagen, was Gott seinem Wesen nach ist, man kann nur abstract zu Werke gehen und sagen, daß er nichts ist von allem Seyenden, nicht weil er nicht ist, sondern weil er über das Seyende und über das Seyn selbst hinaus ist. Man bringt es also in der negativen Philosophie nur zum Gedanken des Seyns; das Seyn selbst, die Wirklichkeit Gottes ist nur durch positive Erkenntniß zu erreichen. Wer hört hier nicht schellingische Grundsätze anklingen? Bei Johannes ist dieser Unterschied und Gegensatz von Seyn und Erkennen nur der der platonischen und aristotelischen Philosophie, welche beide er in dieser Weise in Einklang zu bringen sucht. Aus der erstern entnimmt er den Gegensatz der Idee und der

Wirklichkeit. Jene gewährt nur die negative Erkenntniß und ist dem Bewußtseyn das schlechthin Unbegreifliche. Das affirmativ von Gott Ausgesagte giebt nicht seine Wesenheit zu erkennen. Um so mehr ist diese positive Erkenntniß Gottes in der Offenbarung zu suchen, da ist es, daß sich auch positive Prädicate Gottes ergeben. An dieser Seite geht denn Johannes in die verschiedenen Argumente für das Daseyn Gottes ein. Der Werkmeister, sagt er, muß ungeschaffen seyn; denn geht man so weit zurück von dem einen auf den andern, so kommt man zuletzt auf den Unerschaffenen; dieß ist der bekannte schwierige Uebergang in dem kosmologischen Argument. Gott ist nach ihm die Causalität der Welt. In dieser Weise sucht Johannes die von ihm als negativ bestimmte Gottesidee mit positivem Inhalt zu erfüllen. Zu jener transcendenten Erkenntniß tritt so die immanente des Selbstbewußtseyns hinzu, und das ist das Aristotelische in seinen Argumentationen. Aber der Punkt der Identität und des innern nothwendigen Uebergangs tritt darin eben so wenig hervor, als in der negativen und positiven Philosophie Schellings; sie entbehren der innern, nothwendigen, zureichenden Vermittelung. Die platonische Weltanschauung wird wieder verlassen, um in die Offenbarung überzugehen, in welcher Gott selbst sich die Bestimmung der Wirksamkeit und des menschlichen Selbstbewußtseyns giebt. Da ist es denn nun auch, wo Johannes Gott als den dreieinigen zu erkennen strebt. Da giebt er aber im Wesentlichen nur, was das dogmatische Bewußtseyn der frühern Zeit in der christlichen Kirche war. Der Logos ist eins mit Gott und subsistirt auch für sich, wie im Menschen die Vernunft der Geist ist, und doch auch nicht ist, sondern für sich ist. Johannes wiederholt auch die frühere Lehre, daß die christliche Trinitätslehre das Wahre des Ethnicismus und Judaismus enthalte, durch die Einheit Gottes jener, durch den Unterschied in Gott dieser entfernt und widerlegt sey. Ebenso erinnert er nur an Früheres, wenn er sagt: die Gedanken und

Ausdrücke des Vater-, Sohn- und Geistseyns Gottes seyen nicht von uns entlehnt und auf Gott übertragen, sondern umgekehrt. Die drei göttlichen Personen unterscheiden sich von einander durch das, was die Proprietät einer jeden ist, durch die Agenesie, die Genesis und Ekporeusis. Es sind drei vollkommene Hypostasen in Gott zu bekennen und Gott besteht nicht aus ihnen, ist nicht aus ihnen zusammengesetzt, wir sagen daher nicht, Gott sey ἐξ ὑποστάσεων, sondern ἐν ὑποστάσεσι, weil alle Zusammensetzung Prinzip der Trennung ist; wir sagen aber auch, die Hypostasen sind in einander; hiermit ist alle Vielgötterei ausgeschlossen. Dabei läßt Johannes, nicht ganz conform der frühern speculativen Bestimmung, die Einheit in Gott gegen den hypostatischen Unterschied stark hervortreten, indem er fast jene nur als das Reale in Gott bestimmt, den Unterschied oder die Unterscheidung fast ganz nur in die Vorstellung setzt. So ist in dem Getheilten, sagt er, eine ungetheilte Gottheit, wie in drei Sonnen, die ohne Trennung in einander sind, Eine Vermischung, Eine Einheit des Lichtes ist. Man kann in diesen Bestimmungen, nach welchen der Unterschied ganz in das vorstellende Subject fällt, leicht das Sabellianische finden, nach welcher dieselbige Substanz bald als diese, bald als jene Hypostase erscheint; diese Erscheinung ist so nicht ohne ihren Schein, der dem Subject angehört und kann leicht dann auch in die Namen Vater, Sohn und Geist gefaßt werden.

Es ist noch übrig, der weitern Bewegung des Dogma durch die Periode der Scholastik kurz zu gedenken. Der Glaubensinhalt desselben schien nun durch die patres bestimmt und fertig zu seyn; es kam nur noch darauf an, was die magistri und doctores dazu sagten, wie sich das formelle Bewußtseyn daran entwickelte und durch Zweifel und Fragen, Gründe und Argumente pro et contra die vollständigste Evidenz, wenn auch nicht ein bestimmtes Resultat erreichte. Wir haben hier die Vorläufer der Scholastiker, die Scholastik in ihrer Blüthe und sie in

ihrem Verfall zu unterscheiden. Das Verhältniß der Scholastiker zur Kirchenlehre ist in jedem dieser Zeiträume ein verschiedenes. Am weitesten von ihr ab stehen in der ersten Periode durch ihre Grundsätze Roscellin, Abälard und Amalrich. Der erstere hat sich nicht ohne Grund den Vorwurf des Tritheismus zugezogen. Die Personalität des Vaters, Sohnes und Geistes wurde von ihm so eifrig festgehalten, daß die Einheit des göttlichen Wesens darüber verschwand. Die Absicht war, die unzulässige Consequenz zu verhüten, daß mit dem Sohn auch der Vater und heilige Geist Mensch geworden sey. Jede dieser drei Personen ist daher ein Wesen für sich, vereinigt sind sie nur durch die Einheit der Macht und des Willens. Auf der Synode zu Soissons gezwungen, seine Ketzerei abzuschwören, erneuerte er sie doch nachher wieder. Anselm, der Erzbischof von Canterbury, stritt mit ihm und widerlegte seine Ansicht in mehreren Briefen und in der Schrift de fide trinitatis. Auch Abälard erklärte sich gegen ihn. Roscellins Ansicht ging aus dem nominalistischen Prinzip hervor, nach welchem was allgemeine Substanz oder Begriff ist, dem leeren Wort der Stimme angehört. Daß das Allgemeine der Einheit des Wesens sich hineinsetzt in die drei personellen Bestimmungen der Gottheit, leugnete er. — Abälard machte sich auch in der Dreieinigkeitslehre zur wesentlichen Aufgabe, sie zu vertheidigen gegen die Angriffe der Juden, Heiden und Irrlehrer. In diesem Sinne unternahm er es, eine neue Darstellung der Trinitätslehre zu versuchen in der Weise, daß er die göttlichen Attribute der Macht, Weisheit und Güte als die Grundlage der personellen Bestimmung des göttlichen Wesens betrachtete. Nicht als ob er die drei göttlichen Personen nur als die genannten göttlichen Eigenschaften darstellte, aber diese doch als die Relationen oder dialectisch quantitativen Bestimmungen des göttlichen Wesens. Introd. ad theol. Opp. I. p. 985. und die von Cousin edirten ouvrages inédites d'Abälard. Paris. 1836; besonders die

Schrift: Sic et Non, p. 1. Abälards apologetisches Interesse wurde bald als ein rationalistisches erkannt und angeklagt von Bernhard von Clairvaux, der ihn auch sofort als Irrlehrer beim Papst Innocenz II. denuncirte. Opera Bernh. ed. Mab. I. p. 650. Er wurde, obgleich von der studirenden Jugend lebhaft aufrecht gehalten, zweimal verdammt, zuletzt noch kurz vor dem Tode im Jahre 1142. — Nicht geringeren Anstoß erregte die Lehre Amalrichs durch die pantheistische Tendenz derselben. Er sah in Gott die Substanz aller Creatur, so daß Alles Eins und Alles Gott sey, das Ende und Ziel von Allem. Den historischen Verlauf der göttlichen Offenbarung im Alten und Neuen Bunde und in der Kirche, machte er zu verschiedenen Epochen der Herrschaft des Vaters, Sohnes und Geistes, so daß jede zugleich eine Menschwerdung Gottes war; eine schon alte patristische Lehre, die er mit unreinen gnostischen Elementen versetzte und modificirte. Nach ihm ist der Vater in Abraham, der Sohn in Christo Mensch geworden, und der heilige Geist wird es noch jetzt in Jedem. Martini Thesaur. anecd. IV. p. 163. — Der Scholastiker Richard von St. Victor hat die göttliche Trinität hauptsächlich aus dem Begriff der göttlichen Liebe abgeleitet. Liebe setzt nothwendig Mehrheit der Personen voraus, ein Ich und Du; die Liebe selbst aber ist die Aufhebung der Mehrheit zur Einheit. Solche Liebe ist das Wesen Gottes, als des höchsten Gutes, ist Gottes Seligkeit und Vollkommenheit; so ist er als Substanz Person, als die Liebe der Dreieinige, und so der persönliche Gott. De Trinitate libri VI. Opp. T. I. p. 339; besonders l. III. 1. seqq. Hugo von St. Victor stellt die drei Grundeigenschaften des göttlichen Wesens, die Weisheit, Macht und Güte als die göttliche Dreieinigkeit dar, und erläutert das, wie Augustinus, durch Analogien aus der menschlichen Seele. De Sacramentis christ. fidei P. I. c. 1. P. II. c. 4. — Durch Petrus Lombardus ist die Scholastik in ihre höchste Blüthe getreten, indem er zuerst organischen, systematischen Zusammenhang

in die Masse der scholastischen Explicationen brachte. Augustinus ist von nun an der doctor, Aristoteles der philosophus, und die Aufgabe ist, unter den zahllosen Fragen und Zweifeln, die Auflösung aller Gegensätze und Widersprüche zu finden. Die nächstfolgenden scholastischen Schriften sind meistens Commentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, er selbst ist da der magister. In dem Sententiarum libro I. Dist. 1—34. handelt er von der göttlichen Trinität in der Weise, daß er nur die ihm in Augustinus und Johannes von Damascus begegnenden Behauptungen zu Schwierigkeiten erhebt und diese zu lösen sucht; ohne gerade neue speculative Bestimmungen hinzuzufügen, sucht er nur die disparaten Meinungen mit einander auszugleichen. — Thomas von Aquin hat die göttliche Dreieinigkeit als einen ewigen Proceß im göttlichen Wesen aufgefaßt, ähnlich wie das Denkende in dem Gesprochenen ist oder das Geliebte im Liebenden. Das reale Verhältniß der göttlichen Personen ist wie das scientiae ad rem scitam et volentis ad rem volitam. Summa theol. P. I. qu. 27. 28. — Auf der äußersten Höhe des dialectischen Formalismus befindet sich die Scholastik in Duns Scotus, der sich mit dem subtilsten Scharfsinn durch alle Fragen und Widersprüche, welche er selbst erst formirt, hindurch windet und das als seine eigene Ansicht anzusehende Resultat herauszufinden fast unmöglich macht. Gerade die größeste aller dogmatischen Schwierigkeiten, die Einheit in Gott mit der Dreiheit der Personen im Einklang zu finden, hatte für die Scholastiker den höchsten Reiz. Nur zu bemerken ist noch, daß Duns Scotus sich zwar auch in der Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn für die lateinische Kirchenlehre erklärt, aber nicht aus dem Grunde, weil sonst der Unterschied des Geistes von Vater und Sohn verschwinden müßte, wie Thomas Dist. X. qu. 36. behauptet, sondern von wegen der absoluten Einheit, welche sich differencirend in die Personen setzt. — Ist nun ein wesentlicher Ertrag für die Geschichte des Dogma

aus der scholastischen Periode nicht erwachsen, so muß noch zum Schluß das Verdienst der Mystiker anerkannt werden, das ihnen bei allen sonstigen Einseitigkeiten und Idiosyncrasien bleibt, das dogmatische Bewußtseyn der Zeit aus diesen dürren Steppen des abstractesten Formalismus wieder auf die immer grüne Wiese der unmittelbaren Einheit des tiefsten Gefühls und Gedankens zurückgeführt zu haben. Es giebt auch eine einseitige Mystik, die alles in die bodenlose Tiefe des unmittelbaren Bewußtseyns versenkt, sich nichts gedankenmäßig vermittelt und alle Speculation von sich ausschließt. Solche Mystik ist absolut arm im größten Reichthum des christlichen Glaubens, arm an Gedanken, und hat deshalb auch keine Geschichte. Schon die neben der Scholastik hingehende Mystik in Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und der Victoriner, Gerson u. A., ist von edlerer Art und hat vor keiner speculativen Tiefe irgend eine Scheu. Alle Speculation selbst, wenn sie sich auch zur höchsten Reinheit des Gedankens erhebt, ist mystisch nach der Seite der untergeordneten Stufen des Bewußtseyns. An und für sich aber ist sie nichts weniger, als mystisch; sie ist die vollkommene Reinigung von der Mystik, die absolute Verklärung des christlichen Glaubens und Gefühls durch den Gedanken, und die Erhebung in den reinen Aether des Geistes. Die meist als Vorläufer der Reformation angesehenen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Meister Eckart, Heinrich Suso, Tauler, Thomas a Kempis, Ruisbröck und der Verfasser der deutschen Theologie, sind practischer, popularer Art und haben meist in Predigten und in deutscher Sprache geredet. Um den ersteren und die deutsche Mystik jener Zeit hat sich besonders Martensen ein großes Verdienst erworben durch sein Buch: Meister Eckart. Die Tiefe der christlichen Dreieinigkeitslehre ist es ganz besonders, welche sich diesen Mystikern aufgeschlossen und an der sie mit anhaltendem Blick verweilen. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, worin der Vater sich selbst aufgeht und versteht, und der

Geist als die Liebe, der sie ewig einigt, ist ihr Hauptgedanke, alles freilich noch von vielen Vorstellungen und Bildern umkleidet, durch welche der Gedanke hindurchschimmert, doch frei und kühn ausgesprochen und stets voraussetzend, daß von dem göttlichen Prinzip der Seele aus eine ganz adäquate, absolute Erkenntniß des göttlichen Wesens zu erreichen sey. Die Identität Christi mit der Menschheit ist in solcher Mystik auf eine Weise dargestellt, welche die historischen Thatsachen oft zurücktreten und ohne alles Gewicht stehen läßt. Er ist von der Seele kaum noch verschieden. Die im engeren Sinne Vorläufer der Reformation genannten Männer, wie Wikliff und Wessel, haben sich dagegen mehr an das Positive und die bestimmten Aussagen der Schrift angeschlossen, und zwischen Scholastik und Mystik wesentlich vermittelt. Auf allen diesen Wegen suchte der Geist sich nun immer mehr aus den Dornen der Scholastik loszuwinden, um in der Reformation der Kirche endlich das klare Bewußtseyn seiner selbst, seines göttlichen Rechts und seiner Freiheit zu finden. —

Zweiter Abschnitt.

Von den Gnadenwirkungen.

Des göttlichen Geistes Ausgehen von Gott, als Vater und Sohn, ist das Hervorgehen aus dem Innern Gottes zum Uebergehen und Eingehen in die Welt, sein Daseyn und Wirken in ihr, und wie er an sich die unmittelbare Offenbarung Gottes ist, so macht er auch die Welt zu seiner mittelbaren Offenbarung; sie ist durch ihn die mittelbare göttliche Offenbarung. In dieser Weise der Vermittelung ist das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn zugleich die Aneignung alles dessen, was in Gott ist als Vater und Sohn; dieß, daß das, was in

Gott ist, die Welt sich aneignen, sich zum Eigenthum machen kann, ist ihr bedingt durch den göttlichen Geist, durch welchen die Religion, das Heil der Welt subjectiv, und also, was in Gott ist, in den Menschen versetzt wird. Wie aber der Mensch ist von Natur, so kann ihn Gott, als Geist, nicht brauchen zu göttlichen und heiligen Zwecken, und ihm gegenüber ist er der Geist der Gnade, der sich vor allem in dem Menschen, wie er ist von der Natur her, einen neuen Grund und Boden bereiten muß zu seiner Wirksamkeit. Es fragt sich also hier, wie ist der Mensch von Natur und was kann und soll er werden durch Gott als Geist. Es ist dieß also 1. die Lehre von dem angeborenen Verderben, der Erbsünde. Das Christenthum insonderheit, als der concrete Inbegriff göttlicher Macht und Wirksamkeit, kündiget sich vom Anfang an in der Welt als die Anstalt der Gnade an, um die sowohl an sich gute, als zum Guten geschaffene, aber auch gefallene und durch den Sündenfall verderbte Welt aus dem Zustande der Sclaverei und Sünde, in den sie gefallen ist, zum Guten und eben hiermit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zurückzuführen. In diesem Werk der Bekehrung und Besserung kommt es aber nicht mehr allein auf die Thätigkeit Gottes, des Geistes, sondern auch auf des Menschen Theilnahme und Thätigkeit an; es ist mit dem Verhältniß des göttlichen und menschlichen Wesens wohl ein Unterschied, aber zugleich die innere Fähigkeit zu allem göttlichen Erkennen und Thun in den Menschen gesetzt. Ist also die Gnade wohl das götliche Prinzip, ohne welches es zu nichts Wahrem und Gutem im Menschen kommen kann, so nimmt sie doch hiermit zugleich die eigene Thätigkeit des Menschen in Anspruch, und wie er sich ihr hingeben, ihr folgen kann, so kann er sich auch ihr entziehen und sie unbenutzt lassen zu seinem Heil. An dieser Seite steht also 2. das Dogma von der Gnade und Freiheit in ihrem Verhältniß zu einander. Der hier noch gesetzte Unterschied beider geht endlich in die Identität

zurück, aber nicht in jene abstracte, womit die Bewegung anfing, in welcher der Mensch als der von Gott ursprünglich gut geschaffene, also als an sich gut und nur von Natur böse betrachtet wurde, sondern in die concrete Identität, welche den Unterschied von Gnade und Freiheit an ihr hat und nicht das einseitige, absolute Wählen und Disponiren Gottes über die Menschen zur Seligkeit oder Unseligkeit ist, also auch nicht ohne die Freiheit und Thätigkeit des Menschen ist. Dieß ist dann endlich 3. das Dogma von der Gnadenwahl. Ueber diese drei Dogmen hatte die christliche Kirche bis zum Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts nur die Lehren und Vorstellungen der Schrift unverändert beibehalten; es war damit nirgends zum Begriff und zu theologischer Bestimmung gekommen; man kann dieß wohl auch in der Weise der Neueren so bezeichnen, es habe die christliche Kirche bis dahin in einer großen Mannigfaltigkeit der Meinungen und Ansichten geschwebt und geschwankt, wie sie immer und mit ihr dann auch jene Freiheit herrscht, welche mit dem Leben und Bleiben in bloßer Vorstellung verbunden ist. Aber es konnte dabei nicht bleiben, sobald die Frage entstand, welches der einige, objective Sinn der Schrift über diese Punkte und die christliche Wahrheit sey; um dieses aber zu bestimmen, mußte die Wahrheit in der Kirche erst ihre Negativität setzen und durcharbeiten, und diese bis zum Widerspruch gegen die Schriftlehre gehen lassen. Indem dann die Kirchenlehre die Aufhebung des Widerspruchs ist, ist sie selbst erst dogmatisch und speculativ bestimmt. Dieses ist in dem lebhaften Streit zwischen Augustinus und Pelagius geschehen; so durch seine zwei allein möglichen Ansichten im reinen Widerspruch durchgeführt, gelangte das Dogma zu einer Klarheit, Bestimmtheit und Festigkeit, wie nie zuvor, und hiermit zu einer Gestalt, bei der es nachher zu allen Zeiten in der Kirche geblieben ist. Das äußerlich Geschichtliche dieses Streites ist, wie das Biographische und Bibliographische, auch hier der äußer-

lichen Kirchen- und Dogmenhistorie zu überlassen und von daher vorauszusetzen.

1. Das Dogma von der Erbsünde.

I. Augustinus und Pelagius. In dem Streit zwischen Augustinus und Pelagius war das Verhältniß beiderseitiger Lehre zur frühern Kirchenlehre nichts weniger als gleichgültig; jeder wollte und sollte zugleich die wahre Lehre der Schrift und Kirche ausdrücken, nicht die subjective nur oder Privatlehre des einen und anderen Subjectes. Die Entfernung der einen oder anderen von der Lehre der Schrift und Kirche ist nächst der innern Bestimmung immer der Hauptvorwurf der einen Seite gegen die andere.

1) Von Seiten Augustins wiederholt sich der Vorwurf oft gegen Pelagius, daß dieser eine durchaus neue, der Lehre der Schrift und Kirche widersprechende Meinung vortrage. Dieß Bewußtseyn seiner eigenen inneren Uebereinstimmung mit dem Glauben der kirchlichen Vorzeit ist so groß, daß er nicht nur keinen der griechischen und lateinischen Kirchenväter als den Patron der pelagianischen Häresie gelten läßt, wie das die Ansicht schier aller neueren Theologen ist, sondern selbst in Bezug auf frühere Ketzereien diese pelagianische als die allerneueste und mit Pelagius erst entstandene ausgiebt. Er nennet sie unter anderen haeresin omnium recentissimam, a Pelagio monacho exortam. De haeresibus c. 88. Wenn das erstere noch vielleicht nur als Zeitbestimmung gelten kann, so will das andere viel mehr sagen, nämlich, daß diese Meinung auch erst mit Pelagius entstanden und noch von keinem frühern Ketzer vorgetragen sey. Die neuere Dogmengeschichte trägt dagegen kein Bedenken, den bestimmtesten Pelagianismus besonders in der griechischen Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts zu finden, und sich dieses aus Augustinus Unkunde der griechischen Kirchenlehre zu

erklären. Er nennet den Pelagius und Cölestius ohne Weiteres die auctores huius perversitatis, und wenn sie nicht, sagt er, die auctores sind, sondern dieses von Anderen gelernt haben, so sind sie doch die assertores und doctores; so de pecc. orig. c. 22. Er nennet sie auch novae haereseos vel auctores vel certe acerrimos notissimosque suasores. Ep. 190. Augustinus hatte darin das Bewußtseyn aller Ketzerei, als der unausbleiblichen Negativität aller Kirchenlehre, mithin als einer solchen, welche, wie aller Irrthum, die parasitische Gefährtin der Wahrheit ist. Die Pelagianer ihrerseits beriefen sich nicht selten auf griechische Kirchenlehrer, besonders den Chrysostomus, und erklärten den Augustinus für abgefallen von der kirchlichen Ueberlieferung. Den Vorwurf des Manichäismus insonderheit sprachen sie oft gegen ihn aus. Er hingegen weiset nicht nur seine Uebereinstimmung mit der griechischen und lateinischen Kirche ausdrücklich nach, contra Julian. lib. 1. et 2, sondern erklärt auch, es müßte, falls ihn der Vorwurf des Manichäismus treffen sollte, dieser ebenso sehr sämmtliche Lehrer der griechischen und lateinischen Kirche treffen.

2) Weder Augustinus noch Hieronymus geben zu, daß Pelagius die kirchliche Tradition der wahren Schriftlehre auf seiner Seite habe, und der letztere Kirchenvater unterscheidet sich nur darin von Augustinus, daß er mehrere frühere Häresien, besonders einzelne Aeußerungen von Origenes, Rufinus, Jovinianus u. A. mit der des Pelagius in Verbindung bringt. So in der Vorrede zu dem Dialog gegen die Pelagianer und in der praef. libri 4. in Jerem.. Er leitet die pelagianische Ketzerei nicht nur von Origenes her und nennet sie selbst eine ramusculus Origenis, ep. 133, sondern legt sie auch schon mehreren heidnischen Philosophen bei. Aus allem diesen geht nun wohl

3) dieses hervor, daß es unbegreiflich seyn würde, wie Augustinus, Hieronymus, Marius Mercator u. A. mit solcher Sicherheit sich gegen die Pelagianer auf das christlichkirchliche Al-

terthum hätten berufen können, wenn sie dieses, wie die Meinung der neueren Theologie ist, so entschieden gegen sich gehabt hätten. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, daß auch Pelagius, Cölestius und Julianus sich nicht ohne Grund auf ähnliche Aeußerungen früherer Kirchenväter berufen konnten. Die Wahrheit ist auch hier allein der Unterschied zwischen der Substanz des Glaubens, wie er in der Bibel und allerdings auch in der Lehre der frühern Kirche enthalten ist, und den Vorstellungen davon, welche von aller speculativen Bestimmung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts noch entfernt genug waren. In diesen ist allerdings unverkennbare Abweichung von Augustinus Lehre; d. h. die speculative Begriffsbestimmung Augustinus findet sich bei allen frühern Kirchenvätern nicht; konnte er nicht aber darum doch mit ihnen im Bekenntniß des wesentlich biblischen Inhalts der Lehre selbst einig seyn? Der Widerspruch in den Vorstellungen der frühern Kirchenlehrer gegen Augustinus ist sofern gar keiner, als jene Aeußerungen alle nur untergeordnete Momente der augustinischen Lehre selber sind und in dieser ihre Stelle finden, nur daß er ebenso oft auch darüber hinausgeht und überhaupt bei Vorstellungen nicht stehen bleibt, wodurch denn allerdings kein geringer Unterschied von den Lehren der frühern entsteht. Nach diesen einleitenden Bemerkungen ist nun 1. die Lehre des Augustinus und Pelagius, 2. die der griechischen und 3. die der lateinischen Kirche zu betrachten.

1. Augustinus und Pelagius. Die Differenz beider geht begriffsmäßig 1) von der Lehre über die Fortpflanzung der adamitischen Sünde aus. Nach Augustinus verbreitet sich vom ersten Menschen herab bis auf den letzten, kraft der natürlichen Fortpflanzung, die gemeinsame Sünde, welche als solche die angeerbte oder Erbsünde zu nennen ist. Sie ist die Sünde der menschlichen Natur und die Quelle aller wirklichen Sünden. Dieses peccatum oder vitium originale ist nichts Substanzielles oder Natürliches, sondern eine solche qualitas naturae huma-

nae, daß der Mensch in dieser seiner natürlichen Beschaffenheit Gott weder erkennen noch lieben kann. Augustinus nennet diese Sünde oft auch haereditarium vitium, und sagt, es sey wohl ein peccatum naturae, aber darum doch nicht naturale, sondern originale. In einem genauer bestimmten Sinne läßt er jedoch auch jenen Ausdruck peccatum naturale gelten, wenn nämlich der Gedanke davon entfernt würde, daß jene Sünde Gott, als den Schöpfer der Natur, auch zum Urheber habe. So Op. imp. V. 9. 40. Von dieser Natur aus, sagt Augustinus, giebt es nichts Böses, denn Alles war ja ursprünglich gut geschaffen. De genesi ad lit. l. 8. c. 13. Durch die Sünde Adams ist die Natur des Menschen überhaupt, sowohl in moralischer als physischer Hinsicht, verderbt. Es hat sich die erste Sünde in und mit dem Sündenfall so an die Natur des Menschen angehängt, daß alle, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung geboren werden, nicht frei davon sind. Diese allgemeine Bestimmung in der augustinischen Theorie entwickelte sich erst durch den Widerspruch der Pelagianer näher. Diese fanden keinen andern Zusammenhang zwischen der Sünde des ersten Menschen und der eines Jeden, als diesen, daß jene ein böses Beispiel für diese gewesen sey. De nupt. et conc. l. 2. c. 27. Sie lehrten, Adam habe durch seine Sünde Niemandem geschadet als sich selbst, und die Kinder würden noch jetzt in demselben Zustande geboren, in welchem Adam sich vor der Uebertretung befand. Cölestius sprach diese Ansicht schon auf der Synode zu Carthago, unter Aurelius gehalten, aus, wie Augustinus erzählt de pecc. orig. l. 2. c. 2. Coelestius in hoc exstitit errore liberior, ut neque in episcopali iudicio apud Carthaginem damnare voluerit eos, qui dicunt, quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante praevaricationem. Eine Fortpflanzung der Sünde Adams leugneten die Pelagianer gänzlich. Eine

durch Zeugung fortgepflanzte Sünde (peccatum ex traduce) ist, sagten sie, dem katholischen Glauben zuwider. Die Sünde ist nicht ein Verbrechen der Natur, sondern des freien Willens. Augustinus trennte beides nicht so, die angeerbte und die wirkliche Sünde. Die Pelagianer erkannten eigentlich nur diese an, nicht eine Vitiosität, welche sich der menschlichen Natur angehängt und von ihr unzertrennlich ist in allen auf dem Wege der natürlichen Zeugung Entstandenen. Das Mysterium der Taufe, sagten sie, darf nicht so gedeutet werden, daß man zur Beleidigung des Schöpfers annimmt, das Böse werde dem Menschen, ehe es von ihm begangen wird, von der Natur überliefert. Nach der Synode zu Diospolis, wo Pelagius den obigen Satz verdammte, erklärte er sich gegen seine Anhänger dahin, er habe den Satz verdammt, weil Adam allerdings seinen Nachkommen insofern geschadet, als er ihnen das erste Beispiel der Sünde gegeben und weil die neugebornen Kinder allerdings in der Rücksicht sich in einem anderen Zustande befänden als Adam vor der Uebertretung, daß sie nämlich das Gebot nicht fassen können, welches er hätte fassen können, und sie also noch nicht sich des vernünftigen freien Willens bedienen können. Julianus aber sagte: wir glauben, daß uns Gott geschaffen habe, und zwar ohne irgend ein Verbrechen (crimen), mit natürlicher Unschuld und mit der Fähigkeit, vermöge unseres Willens, jede Tugend zu besitzen. Op. imp. l. 3. c. 82. Welches Alles Augustinus auch nicht leugnete, sofern das die abstracte Bestimmung der Möglichkeit war, er hielt sich dagegen an die Wirklichkeit. Er leugnete nicht die Bestimmung des Menschen zur Unschuld und Heiligkeit, sondern nur, daß sie noch gegenwärtig dem Menschen, wie er von Natur ist, eigen sey und nicht verloren gegangen in der Sünde. Pelagius sagte in seinem Commentar zum Brief an die Römer, zu Röm. 7, 8., es würde ungerecht seyn, daß die heute geborene Seele, die nicht aus der Masse Adams entstanden ist, eine so alte, fremde Schuld tragen sollte. Alles

Gute und Böse, sagten die Pelagianer, wodurch wir Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Vor dieser Sünde, welche der Mensch aus freiem Willen thut, ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. De pecc. or. c. 13. Der Zustand des Menschen vor dem Fall war derselbige, wie er noch jetzt ist, durch den Sündenfall ist von dem ursprünglichen Zustande nichts verloren gegangen. Der Vorzug des ersten Menschen war nur, daß noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war, und der erste Mensch, als Erwachsener auf die Welt gekommen, gleich Anfangs im vollen Gebrauch seiner Vernunft war. In diesem Sinne gaben selbst die Pelagianer zu, die Menschen würden jetzt nicht mehr in dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden. Selbst die Lust oder das Gelüsten setzten die Pelagianer schon in das Paradies und erklärten die concupiscentia, welche nach Augustinus die Erzeugerin alles Bösen ist, für einen erlaubten Naturtrieb. Die pelagianische Ansicht von dem Zustande des Menschen vor dem Falle treibt sich in lauter Abstractionen umher, die als denkbare und mögliche Zustände auch Augustinus nicht leugnete, z. B. der so gerechte als gütige Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er von dem Uebel der Sünde frei seyn konnte, wenn er gewollt hätte, sagte Pelagius. Er hat es aber nicht gewollt, sagte Augustinus dagegen, und was daraus entstanden, zu erkennen, ist die Hauptsache. Aug. de nat. et gr. c. 43. Der freie Wille, sagte Julianus, ist auch nach der Sünde so sehr freier Wille (tam plenum), als er es vor der Sünde war. Op. imp. l. 1. c. 91. Hier ist der Gedanke der Pelagianer nur der an einzelne Sünden und an die formale Freiheit, welche das Wollen ist. Das Ebenbild Gottes, wonach der erste Mensch geschaffen worden, leugnete auch Augustinus nicht, er erkannte auch Spuren und Trümmer davon noch in dem gegenwärtigen Menschen; er schließt sich in jener Beziehung ganz an die Genesis und deren Beschreibung als Factum an.

Aber ebenso sehr behauptete er auch, daß alle darin enthaltenen Vorzüge durch den Sündenfall verloren gegangen, wie schon die Möglichkeit der Sünde schon in jener ursprünglichen Freiheit enthalten gewesen sey. Solche Vollkommenheit, sagt er, besaß der Mensch vor dem Sündenfalle nicht, daß er gar nicht hätte sündigen können, obgleich ihm die Erfüllung des göttlichen Gesetzes leicht war. Die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung und die Sündhaftigkeit der letztern in der concupiscentia war den Pelagianern höchst anstößig und führte auf die weitere Frage vom Ursprung der Seele; denn nicht den Körper, sondern die Seele erklärte Augustinus beständig für den Sitz der Sünde. Die sündigende Seele (anima peccatrix) hat das Verderben des Fleisches hervorgebracht. De civ. Dei l. 14. c. 3. Durch die Uebertretung des ersten Menschen ward aber ebenso wohl der Körper als die Seele verunreinigt; der ganze Mensch hat die erste Sünde vollbracht (peccatum illud homo totus implevit); da entstand das Fleisch der Sünde, cuius vitia sanantur sola similitudine carnis peccati, nämlich in Christo. Contra Jul. l. 5. c. 5. Auch die Pelagianer setzten die Sünde in die Seele, ließen aber den Körper und alles Körperliche dabei ganz außer dem Spiele. Sie setzten den Augustinus deshalb vielfältig zu mit der Frage, wie er die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung behauptend, denn über die Entstehung der Seele denke? Es gab darüber schon vor der Zeit dieses Streites dreierlei Meinungen und Systeme. Einige lehrten die Existenz der Seele schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, und diese Vorstellung ist als der Präexistentianismus bekannt. Andere behaupteten, die Seele würde zugleich mit dem Körper von Gott geschaffen, welches der Creatianismus war, auch Coexistentianismus genannt. Andere endlich behaupteten, die Seele entstehe durch die physische Nothwendigkeit oder Nöthigung der Zeugung; dieses System ist Traducianismus genannt worden, auch die Evolutionshypothese. Die erstere Mei-

nung wird gewöhnlich dem Origenes zugeschrieben. Sie hing zusammen mit der platonischen Vorstellung vom Körper, als einem Gefängniß der Seele, und der andern Vorstellung von der Seele, als einem Theil der Gottheit. Die Schöpfung der Seele aus Nichts mit dem Körper anzunehmen, war Hieronymus geneigt. Zum Traducianismus aber bekannte sich schon Tertullianus. Gegen alle diese Hypothesen verhielt sich Augustinus negativ; zu keiner bekannte er sich ausdrücklich, da er einerseits das Abstracte des in allen vorausgesetzten Gegensatzes von Leib und Seele, andererseits den bestimmtesten Anklang des Materialismus in allen erkannte. Augustinus war nicht so ideenlos, daß er, behauptend, durch Fortpflanzung von Adam habe die Sünde in der Seele sich fortgepflanzt, sich genöthigt gesehen hätte, in jenen abstracten Gegensatz von Leib und Seele, welcher über den Geist noch gar nichts bestimmte, einzugehen. Die physische Zeugung als Fortpflanzung derselben Natur, welche alle Nachkommen mit Adam theilen, sollte allerdings ein moralisches Uebel erklären; aber vom Körper die Seele unterscheidend und diese für den Sitz der Sünde erklärend, begnügte sich Augustinus mit der Negation oder der Bestimmung nur, daß nicht der Körper, wie er für sich etwa gedacht würde, der Ursprung und Sitz der Sünde sey. Die Pelagianer warfen dem Augustinus zwar vor, er lehre den Traducianismus; aber er hat diese Hypothese so wenig als die andere gebilligt und anerkannt. Julianus warf ihm dieß äußerst heftig vor, daß er glaube, die Seelen würden ebenso fortgepflanzt wie die Körper, welchen Irrthum man doch schon an Tertullianus und Manes verdammet habe. Doch erklärt Julianus selbst, daß Augustinus sich geweigert habe, sich dazu zu bekennen, und bürdet ihm diese Vorstellung nur als nothwendige Voraussetzung seiner Lehren auf. Op. imp. l. 2. c. 178. Aber Augustinus hatte sich schon in der Schrift contra d. epist. Pel. l. 3. c. 10. aufs Bestimmteste dagegen erklärt. Für seinen Zweck hielt er es für vollkommen hinreichend,

durch die Behauptung einer Existenz des ganzen Menschengeschlechts in Adam, und der Fortpflanzung mittelst der sinnlichen Lust in der Zeugung die Möglichkeit einer Fortpflanzung des pecc. origin. darzuthun und begreiflich zu machen. Er verweiset auf die Erfahrung, welcher zufolge leibliche Krankheiten übergehen auf die Kinder, und man in diesem Sinne dann sage, die Kinder hätten sie in den Vätern schon verschuldet. Op. imp. l. 2. c. 147. Er sagte: es sey die Lehre der Schrift, daß alle Menschen in und mit Adam gesündiget hätten, ob aber nur dem Leibe nach oder nach Leib und Seele in ihm gewesen, das wisse er nicht und schäme sich auch seiner Unwissenheit nicht. Tadele, sagte er zu Julianus, mein Zögern über den Ursprung der Seele, weil ich nicht wage, zu lehren oder zu behaupten, was ich nicht weiß. Contra Jul. l. 5. c. 15. 4. Op. imp. l. 4. c. 104. Trage Du, sagt er, über diese so dunkele Sache vor, was Dir gefällt, wenn nur die Lehre fest und unerschüttert bleibt, daß der Tod Aller die Schuld jenes Einzigen ist und daß in ihm Alle gesündiget haben. Ep. 190. Hiermit schloß er sich aufs Festeste an die Bibel an. Augustinus stützte sich jederzeit am meisten auf die Stelle Römer 5, 12., womit er aber noch viele andere in Verbindung setzte, und fand in jener besonderen die deutlichste Erklärung der Erbsünde. Man sagt öfter, auf das Lateinische in quo omnes peccaverunt habe Augustinus seine Theorie von der Erbsünde gebaut; aber er mochte nun das ἐφ᾽ ᾧ, in quo, auf Adam beziehen, oder es durch quandoquidem übersetzen, wie Luther gethan hat, so blieb ihm die Lehre von der Erbsünde dadurch ebenso sehr unerschüttert, als er sie nicht allein auf diesen Ausdruck gebauet hatte. Ihm nämlich war Adam nicht blos ein Individuum, sondern allezeit zugleich der Stammvater zu der Idee des menschlichen Geschlechts, und von diesem in nichts verschieden. Die menschliche Natur, sagte er, existirte dazumal nicht anders, als in ihm, sie war in ihm ganz vollständig, und so waren alle Menschen

zugleich in ihm oder er in ihnen, ebendarum bleibt keiner unberührt von seiner Sünde, sondern sie ist die gemeinsame aller Menschen; in und mit ihm haben sie alle gesündigt, sofern sie von ihm abstammen und dieselbe Natur theilen mit ihm. Seine Sünde ist nicht blos die einer einzelnen Person, sondern zugleich die der menschlichen Natur. Sic enim, sagt er, per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. De nupt. et conc. l. 1. c. 5. Deus creavit hominem rectum naturarum auctor, non utique vitiorum auctor, sed sponte depravatus justeque damnatus damnatos depravatosque generat. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per foeminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. De civ. Dei l. 13. c. 14. Und wie alle wirklichen Sünden eines Jeden an ihm als Menschen aus seiner menschlichen Natur sich entwickeln, sofern sie depravirt ist vom ersten an, so sind sie auch in der That nichts, als nur die Formen und Erscheinungen der Erbsünde. Ohne diese allgemeine Sünde würde keine besondere eines Jeden möglich seyn. Augustinus sammelte in seiner Vorstellung nur alle Funken aller einzelnen Sünden in dem Brennpunkt der ersten, in dem ersten Ungehorsam des ersten Menschen, und führte sie auf diesen zurück, um sich die allgemeine Verwandelung der Möglichkeit des Bösen in die Wirklichkeit, das allgemeine Daseyn und Herrschen der Sünde in dem Menschengeschlecht daraus zu erklären, aus der geschichtlichen Nothwendigkeit, welche alle Menschen zu Nachkommen des ersten macht und hiermit zugleich zu Theilnehmern an seiner

Sünde. Die Abstammung von ihm, die Fortpflanzung seines Geschlechts ist die Ursache der mit der menschlichen Natur zugleich sich durch Alle fortpflanzenden Sünde. Dieser tradux peccati ist die böse Lust (concupiscentia), das Gelüsten am Bösen, der Hang zum Bösen, der in allen Menschen steckt, welche durch natürliche Zeugung entstehen. Augustinus hatte sich daher zu vertheidigen auf den Vorwurf, als halte er die Natur an sich für die Sünde, und er unterschied daher die Natur als Gottes Werk genau genug von demjenigen, was durch des ersten Menschen Sünde aus ihr geworden, und den Menschen überhaupt von seiner Sünde. In quantum enim homines sunt, bonum est naturae, cuius auctor est Deus: in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad semen pertinent maledictum ab initio, illius antiquae inobedientiae vitio. De nupt. et conc. l. 2. c. 17. Auf den Vorwurf der Pelagianer, er halte die Ehe für sündhaft an sich, mache die Natur zu einem Werke des Teufels u. s. w., vertheidigte sich Augustinus in der Schrift de nuptiis et concupiscentia, durch die genaueste Unterscheidung der Natur an sich von der Sünde, die durch Verführung in sie gekommen, und wodurch sie nun nicht mehr ist, was sie ursprünglich war. Contra Jul. l. 2. c. 1. Besonders aber in dem Buch de nupt. et concup. Nos enim neque nuptias damnamus, quas etiam in ordine suo debita praedicatione laudamus, nec earum fructus Diabolo assignamus: fructus quippe homines sunt, qui ordinate inde generantur, non peccata, cum quibus nascuntur; nec ideo sunt homines sub diabolo, quia homines sunt, ubi sunt fructus nuptiarum, sed quia peccatores sunt, ubi est propago vitiorum. Diabolus enim culpae auctor est, non naturae. De nupt. et conc. l. 2. c. 4. Simul autem utrumque propagatur et natura et naturae vitium, quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis dam-

natione adtrahitur (oder wie die meisten Handschriften richtiger lesen: de origine damnationis adtrahitur); illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi: illud indicat Deum creaturae institutorem, hoc indicat Deum inobedientiae punitorem: denique idem ipse Christus propter illud creandum factor est hominis, propter hoc sanandum factus est homo. De pecc. orig. c. 33. Und wie es daher geschieht, daß selbst der aus einem Ehebruch erzeugte Mensch als solcher Gottes Creatur und als Gottes Geschöpf gut ist, so geschieht es auch, daß selbst aus rechtmäßiger Ehe doch alle, die da geboren werden, zugleich Sünder sind, und selbst die Wiedergeburt und Heiligung der Eltern sich nicht erstreckt auf die Kinder, die von ihnen erzeugt worden, sondern daß sie als solche zugleich dem Fluch der Abstammung von dem ersten Menschen unterworfen sind. Propter hanc concupiscentiam ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei non filii Dei, sed filii seculi generentur, quia et ii, qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant, ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii seculi. De nupt. et conc. l. 1. c. 17. Quid est ergo malitia naturalis hominis et semen maledictum ab initio et procreati naturaliter in captivitatem et interitum et natura filii irae? Numquid in Adam natura ista sic condita est? Absit: sed quia in illo vitiata, sic per omnes iam naturaliter cucurrit et currit, ut ab hoc perditione non liberet, nisi gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum. Ib. l. 2. c. 8. Und daß das Zeugungsgeschäft nicht mehr in seiner ursprünglichen Reinheit ist, in der es hätte immerdar geschehen können, wäre der Mensch nicht gefallen, und zwar ohne unwillkührliches, den Menschen beherrschendes Gelüsten, rein allein auf Antrieb seines Willens, geschehen seyn würde, dieses beweiset die verschämte Art, womit es jetzt überall den Augen der Menschen entzogen wird. Nam quare illud opus conju-

gatorum subtrahitur et absconditur etiam oculis filiorum nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione, sine pudenda libidine? De hac erubuerunt etiam qui primi pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerunt, sed tanquam Dei opera praedicanda et glorianda. Tunc ergo texerunt, quando erubuerunt: tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam inobedientiae membra senserunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 5. Augustinus lehrt, daß, wäre der Mensch nicht gefallen, die Fortpflanzung des Menschengeschlechts so wenig etwas gehabt haben würde, dessen die Menschen sich zu schämen hätten, als der Landmann sich schämt, wenn er den Weizensaamen der Erde anvertraut, und daß die Zeugung ebenso, wie die Besaamung des Feldes, rein und unbefleckt nur ein Werk des Willens gewesen und geblieben seyn würde. De nupt. et conc. l. 2. c. 14. et 8. Quocirca, sagt er deshalb anderswo, commixtionem quoque honestam conjugum non reprehendimus propter pudendam corporum libidinem. Illa enim posset esse, nulla praecedente perpetratione peccati, de qua non erubescerent conjugati· haec autem exorta est post peccatum, quam coacti sunt velare confusi. Unde remansit posterioribus conjugatis, quamvis hoc malo bene et licite utentibus, in ejusmodi opere humanum vitare conspectum, atque ita confiteri quod pudendum est, cum debeat neminem pudere, quod bonum est. Sic insinuantur haec duo, et bonum laudandae conjunctionis, unde filii generentur, et malum pudendae libidinis, unde, qui generantur, regenerandi sunt, ne damnentur. De nupt. et conc. l. 2. c. 21. Zur Natur, die von Gott und gut ist, gehört es also nach Augustinus, daß Mann und Frau sich suchen und verbinden; eine Folge der ersten Sünde hingegen ist es, daß es nicht ohne unwillkührliche Lust und ohne Schaam geschehen kann, und gut wird das Geschäft der Zeugung nicht dadurch, daß Eltern Sünder erzeugen,

sondern dadurch, daß sie solche hervorbringen, welche durch Christum sollen wiedergeboren werden. Eo modo et illam concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, in usum iustitiae convertunt fidelium nuptiae. Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut, qui ex eis seculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur. De nupt et conc. l 1. c. 4. Die Ehe, sagt er, ist also eingesetzt zum Zeugen und nicht zum Sündigen, propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum: crescite et multiplicamini et replete terram. Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum, quod accidit hominibus, quorum conjunctione sunt nuptiae. Nam malum pudendae libidinis et potest esse sine nuptiis et potuerunt esse nuptiae sine illo: ad conditionem autem pertinet corporis, non vitae illius, sed mortis huius, ut nunc non possint esse nuptiae sine illo, quamvis ipsum (malum) possit esse sine illis. De nupt. et conc. l. 2. c. 26. Und so konnte denn Augustinus nach dieser sorgfältigen Unterscheidung der Natur von der Sünde mit Recht sagen: Ego quidem conditorem hominum omnium, quamvis omnes sub peccato nascantur, et pereant, nisi renascantur, non dico nisi Deum. Vitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita, qua homines sunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 33. Die Pelagianer hingegen meinten, es gehe die Natur die Sünde nicht an, da hingegen nach Augustinus der in Allen gleiche Hang des Willens zum Bösen auf eine Degeneration der Natur hinzuweisen schien. Ap. Aug. de pecc. orig. c. 6. So auch Julianus ap. Aug. contra Jul. l. 1. c. 60. Sie fragten daher, ob denn der Wille nicht die Quelle aller Sünde sey. Cito respondeo, sagt Augustinus, ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum? respondeo, prorsus et originale pecca-

tum: quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. De nupt. et conc. l. 2. c. 28. Dieses ist eine der wichtigsten Seiten in dem augustinischen System, wonach, obgleich durch die Sünde die ursprüngliche Natur depravirt ist und sich in dieser depravirten Gestalt auf alle Nachkommen Adams forterbt, er dennoch die Sünde nicht zu einem Werk der Natur, sondern des Willens macht, so daß eigentlich die Erbsünde nichts anderes als die Anlage und der Hang ist zu allem möglichen Bösen, welche Anlage selbst jedoch zugleich unmöglich kann etwas Gutes seyn. Denn daß in den Handlungen der Menschen, den freien Erzeugnissen ihres Willens alles mögliche Böse kann zum Vorschein kommen, ist lediglich nur als Folge der Erbsünde zu denken: nur diesen in allen gleichen Fond des Bösen bringen sie zur Erscheinung in den bösen Handlungen ihres Willens, und wie sollte nun nicht jener allgemeine, in allen gleiche Ursprung des Bösen selber etwas Böses und nicht weit eher das Grundböse seyn in unserer Natur? Und dieses vitium originis schreibt Augustinus auch den eben geborenen Kindern zu, denn auch in ihnen ist nicht blos die natura, in qua creatus est homo a Deo bono, sondern auch das vitium, quod per unum in omnes homines pertransiit, sicut sapit Apostolus. Horum igitur duorum, quae in parvulo esse diximus, unum adscribitur Deo, alterum Diabolo. De nupt. et conc. l. 2. c. 29.

2. Die vom ersten Menschen herab über alle sich verbreitende Sünde oder die Erbsünde verbreitet zugleich das ganze Elend, die Schuld und Strafe des ersten Menschen über alle seine Nachkommen. Es sind in diesem Satz drei Bestimmungen des Begriffs der Erbsünde enthalten.

1) Aus demjenigen, was der Mensch geworden ist durch den Sündenfall, läßt sich schließen auf das, was er war vor dem Fall. An dieser Seite hat also in Augustinus System die Lehre desselben von dem göttlichen Ebenbilde des Menschen ihre

Stelle. Diese Lehre ist meist nur aus der Abstraction von demjenigen, was der Mensch jetzt ist und von Natur, zusammengesetzt, nur daß das, was von dem Menschen vor dem Fall prädicirt wird, in Augustinus Darstellung immer zugleich den Schein eines geschichtlichen Zustandes hat. Was hier die meiste Verwirrung in Augustinus und der Pelagianer Vorstellungen veranlaßte, war der Unterschied, daß der Mensch sofort als erwachsen und in sich ausgebildet dargestellt wurde, jetzt hingegen der Mensch vom Embryo anfangen und sich durch alle Stadien des physischen und geistigen Lebens entwickeln muß. Insofern war es thöricht, wenn die Pelagianer, welche diesen Unterschied gleichmäßig mit Augustinus annahmen, sagten, der Mensch befinde sich gegenwärtig noch in demselben Zustande, wie Adam vor der Uebertretung. Sie schrieben diesem doch Einsicht und Verstand, wie auch Vernunft und Freiheit des Willes zu, und der einzige Vorzug des Menschen vor dem Fall sollte nur seyn, daß ihm noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war. Uebrigens erkannten sie eine wesentliche Verschiedenheit des Menschen vor dem Fall und wie er noch jetzt ist, nicht an. So Pelagius in seinem Schreiben an die Demetrias. So beschränkten sie denn gar mannigfaltig den Zustand des Menschen vor dem Fall, und verkleinerten das ihm anerschaffene Ebenbild in eben dem Maaß, als sie den jetzigen Zustand jenem ersten gleich vorstellten, wie sie denn auch die concupiscentia sogar für eine gute und natürliche Eigenschaft der menschlichen Natur ausgaben, sofern man sich ihrer in erlaubter und gesetzmäßiger Weise bediente, als etwas zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts Unentbehrliches. Sie ließen von der concupiscentia, die Augustinus nur als das Gelüsten und somit als ein Schlimmes kannte, nur die formale Bestimmung der Lust gelten, Julianus nennet sie eine affectio naturalis et innocens, und setzt dieselbe auch schon in den primitiven Zustand des Menschen. Op. imp. l. 1. c. 71. l. 3. c. 212. l. 6. c. 16.

In eben dem Maaße hingegen als Augustinus das Verderben der ersten Sünde groß und folgenreich schilderte, mußte ihm der Zustand des Menschen vor dem Fall erhaben und herrlich erscheinen, und in seiner Ansicht ihm alles das eigen seyn, was ihm, wie er jetzt ist von Natur, mangelt. Die Vorstellung des Paradieses vereinigte alle Glückseligkeit in sich. Wie sehr irrst Du, Julianus, ruft Augustinus ihm zu, daß Du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergötzlichkeiten des Paradieses und jene Seligkeit abmissest. Op. imp. l. 1. c. 71. Es sey fern, sagt er anderswo, daß wir glauben, in jener Glückseligkeit des Paradieses sey irgend das gewesen, wodurch unser Gefühl, es sey von innen oder von außen, entweder der Schmerz verletzte, oder die Arbeit ermüdete, oder die Scham beschämte, oder die Hitze brannte, oder die Kälte erstarrte, oder der Schauder ergriff. C. Jul. l. 5. c. 5. Die Herrschaft über die Thiere, die ganze Natur, Alles war im Einklang mit des Menschen Wohlseyn und Glückseligkeit. War auch, sagt er, im Paradies ein Wechsel von Wachen und Schlafen, so waren die Träume der Schlafenden so glücklich, als das Leben der Wachenden. C. Jul. l. 5. c. 10. Solche abstracte Gedanken finden sich bei Augustinus bis auf das Einzelnste und Kleinste entwickelt, besonders Op. imp. l. 3. c. 147. Was nun den Menschen vor dem Fall oder das Ebenbild Gottes betrifft, so bestand es einerseits in der Vollkommenheit seines Verstandes und seiner Vernunft. Durch seinen ausgezeichneten Verstand und durch die Anwendung seiner Vernunft faßte der gelehrige Adam das Gebot Gottes und konnte es leicht erfüllen, wenn er nur wollte. De pecc. mer. et rem. l. I. c. 37. Wie der Mensch in der Erkenntniß Gottes erneuert wird zum Ebenbilde dessen, der ihn geschaffen hat, so ist er auch in der Erkenntniß selbst geschaffen, ehe er durch die Sünde veraltete (veterasceret). De gen. ad lit. l. 3. c. 20. Das Ebenbild Gottes ist nach Augustinus der vernünftige Geist. Der Mensch ist nicht nach der Gestalt

des Körpers, sondern nach seinem vernünftigen Geiste (secundum rationalem mentem) nach dem Bilde Gottes geschaffen. De Trin. l. 12. c. 7. Selbst Pythagoras habe denjenigen für den Weisesten gehalten, der den Dingen zuerst ihren Namen gegeben. Dieß habe Adam gethan. Sapientiam excellentissimam schrieb Augustinus ihm zu und sagt: ward auch im Paradies dies gelernt, was daselbst zu wissen möglich war, so erlangte die selige Natur dieß ohne irgend eine Beschwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur selbst lehrte. Op. imp. l. 6. c. 9. Andererseits besaß der erste Mensch die vollkommenste Freiheit des Willens, so daß er sündigen und nicht sündigen konnte. Mit Freiheit zum Guten wurde Adam geschaffen. Op. imp. l. 2. c. 7. Ob er im Guten beharren wollte, überließ Gott seinem freien Willen. De corrept. et gr. c. 11. Augustinus unterschied hier zwischen posse non peccare und non posse peccare. Ib. c. 12. Das Erstere nur hatte der Mensch vor dem Fall, er konnte, wenn er wollte, nicht sündigen; das Andere wird nur den Seligen nach diesem Leben zu Theil, da Seligkeit eben dieses ist, daß sie gar nicht mehr sündigen können. Der erste Mensch, sagt Augustinus, empfing nicht die Beharrlichkeit im Guten als Gottes Geschenk, sondern das Beharren oder Nichtbeharren war seinem freien Willen überlassen. Denn sein Wille, der ohne Sünde geschaffen war, und dem keine Begierde widerstand, hatte so viel Kraft, daß mit Recht einer so guten Natur, der es so leicht war, recht zu leben, die Willkühr des Beharrens überlassen ward. C. 12. Durch den freien Willen, welcher damals integerrimas vires hatte, thaten die ersten Menschen ohne Zweifel das, was sie wollten, das heißt, sie dienten dem göttlichen Gesetz nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, sondern auch ohne alle Schwierigkeit. Op. imp. l. 6. c. 8. Jener Mensch hatte so sehr freien Willen, daß er Gottes Gesetz mit großen Kräften des Geistes (magnis mentis viribus) beobachtete. Op. imp. l. 4. c. 14. Wenn seine

Natur die Natur Gottes gewesen wäre, so würde er auch nicht jene Möglichkeit zu sündigen gehabt haben, denn dann würde er unveränderlich gewesen seyn und hätte nicht sündigen können. L. 5. c. 60. Gott, der Urheber der Naturen, aber nicht der Fehler, schuf den Menschen recht, aber da er freiwillig verderbt und so mit Recht verdammt war, zeugte er Verderbte und Verdammte. De civ. Dei l. 13. c. 14. Augustinus legte dem ersten Menschen die bona voluntas bei; Julianus wollte nur die Möglichkeit des guten Willens der Natur des Menschen, den guten Willen selbst aber dem Menschen selbst beigelegt wissen, um nicht der Freiheit zu nahe zu treten. Op. imp. l. 5. c. 61. Ueber das Ebenbild des Menschen vor dem Fall finden sich, was die Vollkommenheit des Willens betrifft, nur sehr negative Bestimmungen bei Augustinus. Es ist meist nur das nicht wirklich gesündiget haben und nicht gerade Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie in den späteren dogmatischen Bestimmungen; es ist die Unschuld und höchstens der gute Wille, welche aber zugleich in sich schließt, daß durch eigene That noch nichts geschehen ist, es ist ein Zustand, in welchem ihm, wie Augustinus sagt, die Erfüllung aller Gebote Gottes leicht war; die Möglichkeit des Sündigens aber, welche diesem Zustand zugleich inhärirt, suchte Augustinus dadurch, daß der Mensch, seiner Seele nach, nicht zur Natur Gottes, dem unveränderlichen Guten, gehört, sondern aus Nichts geschaffen worden, darzuthun; so konnte der Hang zum Nichtigen und Veränderlichen in der Seele entstehen. De nupt. et conc. l. 2. c. 28. Op. imp. l. 5. c. 31. Auch des adjutorii gratiae bedurfte der Mensch vor dem Fall. Ohne diese Gnade konnte Adam auch bei seinem freien Willen nicht gut seyn; er konnte sie aber durch seinen freien Willen verlassen; denn dieser war wohl zum Bösen hinreichend, genügte aber nicht zum Guten, wenn er nicht durch die Gnade unterstützt wird. In diesem Sinne sagte denn Augustinus, die Gnade Gottes habe den ersten Menschen bei seiner ersten Uebertretung verlassen.

Contra Jul. l. 6. c. 22. Zur Güte des Willens und seiner beherrschenden Macht gehörte auch die vollkommene Herrschaft über die Sinnlichkeit, so daß nie ein Streit zwischen Geist und Fleisch stattfand, nie der Geschlechtstrieb sich wider seinen Willen regte und die Seele durch den Leib nicht beschwert war. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 22. Zu der guten Beschaffenheit des Zustandes Adams füge ich noch hinzu, daß in ihm das Fleisch wider den Geist nicht gelüstete vor der Sünde, Du aber, der Du sagst, spricht er zu Julianus, daß die Lust des Fleisches, wie sie jetzt ist, im Paradiese gewesen seyn würde, wenn Niemand gesündiget hätte, und daß sie so in ihm gewesen sey, auch ehe er sündigte, fügst zu seinem Zustande auch jenes Unglück hinzu, welches die Zwietracht des Geistes und Fleisches ist. Op. imp. l. 6. c. 16. Die Vorzüge des göttlichen Ebenbildes, welches der ursprüngliche Mensch besaß, erstreckten sich endlich auch auf den Leib und das leibliche Leben. Der Körper des Menschen war vor dem Fall keiner Krankheit, selbst dem Tode nicht ausgesetzt. Diese Frage, sagt Augustinus, wird zwischen Euch und uns verhandelt, ob Adam, er mochte gesündiget haben oder nicht, würde gestorben seyn. Denn wer weiß nicht, daß nach jener Definition, nach welcher derjenige unsterblich genannt wird, welcher nicht sterben kann, sterblich aber, wer sterben kann, Adam allerdings sterben konnte, weil er sündigen konnte, und daß also das Sterben eine Strafe seiner Schuld, nicht eine Nothwendigkeit seiner Natur war? Nach jener Definition aber, nach welcher auch unsterblich genannt wird, in dessen Macht es steht, nicht zu sterben, wer leugnet da, daß Adam mit dieser Macht geschaffen worden sey? Denn derjenige, welcher die Macht hatte, niemals zu sündigen, hatte auch gewiß die Macht, niemals zu sterben. Op. imp. l. 4. c. 25. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 5. Im Bewußtseyn dieser ganz nur abstracten Bestimmung nennt Augustinus den Körper des ersten Menschen modo quodam immortale. Diese ganze Vorstellung vom göttlichen Eben-

bild des Menschen vor dem Sündenfall ist nur gleichsam die Folie oder Grundlage, auf welcher sich

2) in ihm das alles entwickelte, was durch den Sündenfall verloren gegangen ist. Je höher ihm der erste Mensch stand vor dem Fall, um so tiefer mußte dieser sein Fall, um so größer die Verschlimmerung seyn, die er sich als Strafe zuzog. Vergebens bemühst Du Dich, sagt er zu Julianus, der Sünde Adams die Sünden seiner Nachkommen, wenn sie auch noch so groß und schrecklich sind, gleichzusetzen oder sie wohl gar vorzuziehen. Je höher seine Natur stand, um so tiefer fiel sie. Der erste Adam hatte eine so vortreffliche Natur, weil sie noch nicht verderbt war, daß seine Sünde nun auch so viel größer war, als die Sünde der Uebrigen, als er selbst viel besser als die Uebrigen war. Op. imp. l. 6. c. 22. Die Uebertretung Adams nennt er deshalb eine ineffabilis apostasia, O. imp. l. 3. c. 56, eine Sünde, größer, als wir sie beurtheilen können. De nupt. et conc. l. 2. c. 34. Die Größe der Uebertretung besteht aber darin, daß ihm die Erfüllung des göttlichen Gebots, dessen Uebertretung Gott noch dazu verpönt hatte, so leicht war und er noch keine sinnlichen Begierden zu überwinden hatte. De corr. et gr. c. 12. De civ. Dei l. 14. c. 12. Zu den Folgen und Strafen der Sünde Adams gehörte nun, um an das zuletzt im göttlichen Ebenbild Entwickelte wieder anzuknüpfen, die Zerrüttung des Körpers, des leiblichen Lebens und der Tod. In diesem Sinne sagte Augustinus gar oft: Adam würde nie gestorben seyn, wenn er nicht gesündigt hätte. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck der Schriftlehre, daß durch Adams Fall der Tod als der Sünde Sold in die Welt gekommen, nur daß Augustinus diesen Tod, obgleich nicht allein, doch zunächst als den leiblichen bestimmte, da hingegen die Pelagianer darunter den geistlichen Tod verstanden. Dieß war also die nächste nothwendige Folge der augustinischen Bestimmung, nach welcher der Urmensch vor der Sünde Unsterblichkeit besaß als Folge seiner

Unschuld. Daher, sagte Augustinus, ist es unter allen Christen, welche den allgemeinen Glauben festhalten, bekannt, daß auch der Tod des Leibes selbst nicht durch ein Gesetz der Natur erfolge, weil Gott für den Menschen keinen Tod gemacht hatte, sondern durch die Schuld der Sünde gekommen sey, weil Gott die Sünde bestrafend sagte zu dem Menschen, in welchem wir damals alle waren: Erde bist Du und zur Erde sollst Du wieder werden. De civ. Dei l. 13. c. 15. Augustinus unterschied hier aber zwischen einer immortalitas major und minor, oder zwischen non posse mori und dem posse non mori. Die letztere schrieb er dem Adam zu. Die erstere ist diejenige Unsterblichkeit, vermöge welcher die Möglichkeit des Sterbens gar nicht stattfindet, die andere aber diejenige, vermöge welcher die Möglichkeit des Nichtsterbens stattfindet, wenn Jemand etwas nicht thut, wodurch er stirbt, obgleich er es thun kann. Op. imp. l. 6. c. 30. Die erstere Unsterblichkeit ist die, welche die Engel haben und die wir nach der Auferstehung haben werden, und welche mit der Unmöglichkeit, zu sündigen, verbunden ist; diese würde dem Adam zugleich mit letzterer als eine Belohnung zu Theil geworden seyn, wenn er im Guten beharrt wäre. De pecc. mer. l. 1. c. 2. Daher sagt auch Augustinus, daß der Mensch vor der Sünde unsterblich gewesen, sey blos so zu verstehen, daß er vor der Sünde nicht gestorben wäre, nicht also und keineswegs so, als ob er überhaupt nicht hätte sterben können, welches er ja beweist durch den Sündenfall, sondern so, daß er auch hätte nicht sterben können, falls er nämlich nicht gesündiget hätte. Denn der Apostel sage nicht, lehrt Augustinus, corpus mortale propter peccatum, sed corpus mortuum propter peccatum. Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est, mortale, quia poterat mori: immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim, non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit

Deus; aliud est, posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis: quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale ideo, quia et non mori poterat. De Gen. ad lit. l. 1. c. 20. 21. In dem 1. Buch der Schrift de Peccator. mer. et rem. c. 3. widerlegt er die, qui dicunt, Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur, non poenae culpa, sed necessitate naturae, und zeigt, daß sich die Androhung des Todes auf den Leib der Menschen beziehe. Quamvis enim secundum corpus terra esset et corpus in quo creatus est animale gestaret: tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus. Cuius rei desiderium nos habere non solum ipsi sentimus in nobis, verum etiam admonente Apostolo cognoscimus 2. Cor. 5, 2. Proinde si non peccasset Adam, non erat exspoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est ab animali in spiritale transiret. L. 1. c. 3. Augustinus denkt sich dieses so, daß Adam, falls er nicht gesündiget hätte, aus seinem sterblichen Leibe, ohne Dazwischenkunft des Todes, sine media morte, wie er im folgenden Kapitel sagt, den Uebergang in die Unsterblichkeit würde gefunden haben. Sicut enim haec ipsa caro, quam nunc habemus, non ideo non est vulnerabilis, quia non est necesse, ut vulneretur: sic illa non ideo non fuit mortalis, quia non erat necesse, ut moreretur. C. 3. Er unterscheidet daher sehr streng das mortale vom mortuum. Er schreibt jenes dem

ersten Menschen zu und stellt dieses als Folge der Sünde dar. Hätte Adam nicht gesündigt, sagt er, so würde das Erstere ohne das Andere gewesen seyn. Namque antequam immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortale, quamvis non moriturum: sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum. Sic et illud corpus iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumtura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine justitia, id est, obedientia, permaneret: sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum. L. 1. c. 5. Es fand also bei dem Menschen vor der Sünde zwar die Mortalität statt, aber nicht die mors; er konnte, falls er nicht sündigte, ohne diesen aus jener Mortalität zur Immortalität übergehen. Mit den Pelagianern setzet sich hierüber Augustinus sehr bestimmt auseinander. Er beklagt sich, daß Julianus seine Worte falsch vorgebracht habe, gleich als hätte er gesagt: Adam mortalem factum, ut sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Hoc enim, setzt er hinzu, vobiscum agitur, hinc tota de hac re inter nos et vos vertitur quaestio, quod nos dicimus: Adam si non peccasset, non corporis mortem fuisse passurum; vos autem, sive peccasset, sive non peccasset, corpore fuisse moriturum. Contra Julian. l. 1. c. 66. Vom unmittelbaren Sterben auf den Ungehorsam scheint nicht die Rede zu seyn, da Adam nach der Schrift noch lange lebte, obgleich er gesündiget hatte. Augustinus bemerkt, es sey vom Tode des ganzen Menschen die Rede in jener Drohung, und versteht den Tod nicht blos von dem Act oder Zustande des Sterbens, sondern der Abnahme und Verschlimmerung aller Kräfte durch die Sünde. Eo quippe die mutata est in deterius vitiataque natura atque a ligno vitae separatione justissima mortis in eo etiam corporalis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati su-

mus. De civ. Dei l. 13. c. 23. et 12. So auch de Genesi ad literam: Mox ubi praeceptum transgressi sunt, eorum membris velut aliqua aegritudo letalis mors ipsa concepta est. — Quid enim aliud, non dicam nati, sed omnino concepti, nisi aegritudinem quandam inchoamus, qua sumus sine dubio morituri? C. 10. Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua immutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. Sic itaque impletum est, quod dixerat Deus: qua die ederitis, morte moriemini. De pecc. mer. et remiss. l. 1. c. 16. Es gehörten also in diese Reihe, als Strafen der Sünden, alle Leiden des Lebens, die Schmerzen des Weibes bei der Geburt, der Schweiß der Arbeit, die Selbstbeschämung der Zeugenden, die libido venerea. Augustinus entwickelt das sehr schön, indem er zeigt, daß nicht das Ende des Lebens allein Tod zu nennen, vielmehr das Leben selbst ein fortgesetztes Sterben sey. Idem simul et moriens est et vivens. Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur, ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius, si tamen vita dicenda est, ut veniatur in mortem, etc. Porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est, esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio, quia cum detrahendo finita fuerit, post mortem iam erit, non in morte, profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. De civ. Dei l. 13. c. 9. 10. 11. Allein die Folge der Sünde erstreckte sich nicht blos auf den Leib, sondern auch auf die Seele, indem sie durch jene von Gott sich trennte, mors animae fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, i. e. totius hominis mors est, cum

anima a Deo deserta deserit corpus; und also die Verfinsterung des Verstandes und der Verlust der Willensfreiheit entstand. So hat das menschliche Geschlecht in und mit der ersten Sünde, welche zugleich die allgemeine ist, auch ohne daß die eigenen noch hinzukommen, lediglich schon durch die Erbsünde sich den Verlust der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit zugezogen. Dieses war schon der 1. Kanon der Synode zu Orange, a. 529. Darin wird die Lehre der Pelagianer verdammt: Per assensum praevaricationis Adae non totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum, sed, animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni obnoxium esse. Von einem, der das lehrt, wird gesagt: Pelagii errore deceptus adversatur scripturae. Mansi VIII. p. 711. Sufficit, sagt Augustinus daher, ad condemnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum, qui originali dilicto etiam propria conjunxerunt, et tanto singulis gravior, quanto gravius quis peccavit, tamen, etiam illud solum, quod originaliter tractum est, non tantum a regno Dei, quo parvulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi etiam confitentur, verum et a salute ac vita aeterna facit alienos, quae nulla esse alia potest praeter regnum Dei, quo sola Christi societas introducit. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 12. Was den Verstand betrifft, so ist durch die Erbsünde das Licht der Vernunft in demselben erloschen, und Augustinus entwickelt irgendwo in der Schrift de civ. Dei, wie ebendaher die greuliche Unwissenheit, das Irren und Zweifeln in allen Menschen entstanden, welches nur mit großer Mühe und Schwierigkeit, durch Schmerz und Anstrengung von Jugend auf bis zu einem gewissen Grade überwunden wird. Was aber die Freiheit des Willens betrifft, so ist sie in ihrer Ursprünglichkeit und Reinheit, d. h. zur Liebe Gottes, in allen Menschen erloschen und

kann nur durch die Gnade wiederhergestellt werden. Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec se ipsum potest resuscitare, cum occiderit, ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. Enchirid. ad Laur. c. 30. Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. Ep. 107. Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. De civit. Dei l. 14. c. 11. Da Julianus ihm entgegnet hatte, liberum arbitrium manere post Adami peccatum, zeigt Augustinus, daß die Festigkeit des Willens verloren gegangen in denen, qui per peccatum liberi facti sunt justitiae, d. h. von ihr entfremdet und Knechte der Sünde. Contra Jul. l. 1. c. 73. Auf solche Weise ist der Mensch auf dem Wege der Natur, und ohne daß diese an sich zur Sünde geworden, durch die Sünde, dem Satan und der Verdammniß anheimgefallen. Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum jure decerpat: non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex Deo, sed vitium, quod non est ex Deo. Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili Diabolo subjugatur, quia et ipse diabolus Spiritus immundus est, et utique bonum, quod Spiritus, malum, quod immundus, quoniam Spiritus est natura, immundus est vitio, quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso. Non itaque tenet homines, sive majoris, sive infantilis aetatis, propter quod homines sunt, sed propter quod immundi sunt. De nupt. et conc.

l. 1. c. 23. Die Pelagianer warfen dem Augustinus vor, daß nach seiner Vorstellung der Mensch müßte entweder vom Teufel, oder doch für den Teufel geschaffen seyn. Beides widerlegt er in dem Buch de nupt. et conc. Das erstere, daß er manichäisch denke, im 2. Buch im 3. Kapitel. Audi ergo breviter, quid in ista quaestione versetur. Catholici dicunt, humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam medico Christo indigere. Manichaei dicunt: humanam naturam non a Deo conditam bonam peccatoque vitiatam, sed ab aeternarum principe tenebrarum de commixtione duarum naturarum, quae semper fuerunt, una bona et una mala, hominem creatum. Pelagiani et Coelestiani dicunt, humanam naturam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus parvulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate medicinam. Agnosce igitur in tuo dogmate nomen tuum et Catholicis, a quibus confutaris, desine objicere et dogma et nomen alienum. Nach dieser Stelle kann die Vermuthung derer wenig Gewicht haben, welche sich die eigenthümlichen Vorstellungen Augustinus aus seinem früheren Zusammenhange mit dem Manichäismus erklären; weder unbewußt noch bewußt ist dieser in seiner Lehre nachzuweisen: er hatte vielmehr ein klares Bewußtseyn von demjenigen, was beide Lehren streng von einander schied. Denselben Vorwurf widerlegt er auch in Bezug auf die Ehe, de nupt. et conc. l. 2. c. 23, durch eine merkwürdige Parallele. Sicut Ariani Sabellianos nos esse criminantur, quamvis non dicamus, unum eundemque esse Patrem et Filium et Sp. S. quod Sabelliani dicunt, sed dicamus unam eandemque esse naturam Patris et Filii et Sp. S. quod catholici dicunt; ita Pelagiani nobis Manichaeos objiciunt, quamvis non dicamus, esse malum nuptias, quod dicunt Manichaei, sed dicamus, malum primis hominibus i. e. primis conjugibus accidisse, et inde in omnes homines per-

transisse, quod dicunt catholici. Sed sicut Ariani dum Sabellianos fugiunt, in pejus aliquid inciderunt, quia Trinitatis ausi sunt non personas discernere, sed naturas, ita Pelagiani dum Manichaeorum pestem, in perversum vitare conantur, de nuptiarum fructu ipsis Manichaeis convincuntur perniciosiora sentire, credendo parvulos Christo medico non egere. Und nochmals kommt er darauf zurück und zeigt den Ursprung des Bösen auf in der an sich guten Natur. L. 2. c. 29: Quod autem iste sibi quasi religiose dicere visus est: si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum, nonne religiosius sibi alius videtur dicere: si natura per Deum est, non potest in ea oriri ullum malum? Et tamen falsum est, hoc enim Manichaei asserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt. Non enim ortum est malum nisi in bono, nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei. Gegen das andere aber, daß Gott die Menschen für den Teufel geschaffen haben müßte, erklärt sich Augustinus im 1. Buch de nupt. et conc. c. 16, indem er zeigt, wie Gott selbst der Creatur unter der Sünde, ja des Teufels selbst, sich mannigfaltig zu seinen weisen und heiligen Absichten bedient. Bonitate sua Deus facit homines et primos sine peccato et ceteros sub peccato, in usus profundarum cogitationum suarum. Sicut enim de ipsius Diaboli malitia novit illa, quid agat et quod agit, justum est et bonum, quamvis sit, de quo agit, injustus et malus, nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse praescivit: ita de universo genere humano, quamvis nullus hominum sine peccati sorde nascatur, bonum ille, qui summe bonus est, operatur, alios faciens tanquam vasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis, qui vasa sunt irae, alios tanquam vasa irae,

ut notas faciat divitias gloriae suae, in vasa misericordiae. Wenn nun überhaupt auf dem Wege der Fortpflanzung in und mit der Sünde Adams auch seine Schuld und Verdammniß sich forterbt auf alle seine Nachkommen, und diese Schuld, wie diese Sünde vor aller eigenen Sünde, schon als ein sündhafter Zustand vorhanden ist, so sind, nach Augustinus, auch die eben geborenen Kinder der ewigen Verdammniß anheimgefallen, falls sie nicht durch die Gnade Gottes in Jesu Christo wiedergeboren werden. Gignitur, sagt er, peccator actu adhuc nullus et actu novus, sed reatu vetus; de nupt. et conc. l. 1. c. 19; und er führt es in der Schrift: Enchiridion ad Laur. c. 46. u. 47. weiter aus, wie die Sünde einen Zusammenhang hat und verbreitet durch Eltern und Kinder, und wie ihnen in allen diesen Gestalten auch ohne die eigenen Sünden die fremden zugerechnet werden, wie auch die Leiden der Kinder beweisen, die ohne Schuld nicht zu denken sind.

3) Diese Folge der ersten Sünde für die ganze menschliche Natur, sofern sie von Adam abstammt, ist das, was als Zurechnung der adamitischen Sünde bestimmt ist. Die Pelagianer sträubten sich, wie sie die Fortpflanzung der ersten Sünde auf dem Wege der sinnlichen Lust und Zeugung verwarfen, so auch gegen eine solche Zurechnung. Wie kann dem Menschen, sagte Pelagius, von Gott jene Sünde zugerechnet werden, welche er nicht als die seinige erkannt hat. De nat. et gr. c. 30. Sie hielten sich auch hier nur an das, was man die wirkliche Sünde, die des eigenen Willens nennt, ohne eine allgemeine, der menschlichen Natur als solcher inhärirende, zuzugeben, von welcher Leiden und Tod die ebenso allgemeinen Folgen wären. Der leibliche Tod ist nichts als eine bloße Naturnothwendigkeit. Aug. de haeresibus c. 88. Die Imputation der ersten Sünde ist nach Augustinus dieß, daß die Sünde zur Strafe der Sünde geworden, das Verderben der menschlichen Natur in der ganzen Nachkommenschaft des ersten Menschen und die

gerechte Bestrafung aller, welche in und mit ihm gesündigt haben. Man muß, sagt Augustinus, dreierlei unterscheiden, Sünde, Strafe der Sünde und dasjenige, was auf die Art Sünde ist, daß es zugleich Strafe der Sünde ist. Zu der letztern Art gehört die Erbsünde, sie ist Sünde und Strafe der Sünde zugleich. Sie ist schon in den neugebornen Kindern als die verborgene Möglichkeit, und zeigt sich erst als wirklich, wenn sie heranwachsen. Op. imp. l. 1. c. 47. Eine nothwendige nannte Augustinus diese Sünde in dem Sinne, daß sie die unvermeidliche, weil von der menschlichen Natur unzertrennliche ist. Die Sünde ist nicht allein eine freiwillige und mögliche, sagt er, von der man sich zu enthalten die Freiheit hat, sondern auch eine nothwendige, von der man sich zu enthalten nicht die Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, sondern auch Strafe der Sünde ist. Op. imp. l. 5. c. 59. Von dem ersten Menschen, sagt er, ist eine so große Sünde begangen worden, daß dadurch die menschliche Natur als solche ins Schlimmere verändert worden, indem auch den Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde (obligatio peccati) und die Nothwendigkeit des Todes übermacht worden ist (transmissa). De civ. Dei l. 14, 1. Die Weise, wie Gott straft, ist daher die, daß er die Sünden durch Sünden straft. De nat. et gr. c. 22. contra Jul. l. 5. c. 3. Adam, die menschliche Natur, wird in allen Nachkommen bestraft, so werden alle auch in ihm bestraft. Von der Thorheit der neuern Exegeten und Dogmatiker war Augustinus sehr entfernt, welche die Sünde und die Strafe dafür von dem Genuß der verbotenen Frucht insofern ableiten, als dadurch der Leib des Menschen seine ursprünglich gute Beschaffenheit verloren. Denn die Frucht, sagt er, war nicht an sich böse; an dem Orte einer so großen Glückseligkeit konnte Gott nichts Böses gepflanzt haben, sondern schädlich war sie nur insofern, als sie verboten war. De civ. Dei l. 14, 12. Es ward durch dieses Verbot der Gehorsam zur Pflicht gemacht, welcher der Erzeuger aller übrigen Tugenden

ist. Durch die Uebertretung jenes einen Verbots ward also das Prinzip aller Tugend verletzt. L. c. Durch den Fluch der Sünde ist dann die ganze Natur deteriorirt worden, aber darum ist doch die Sünde nicht etwas eigentlich nur Natürliches, sondern suo vitio und vitio, quo voluntate prolapsus est, ist der Mensch verdorben, und das physische Verderben hat sich nur als positive göttliche Strafe an Adams Uebertretung geknüpft. De pecc. mer. l. 2. c. 4. Auch die Getauften sind nicht ohne das malum ignorantiae et concupiscentiae c. Jul. l. 16. In diesem Zustande, worin der Mensch sich befindet von der Natur her, kann er nichts anders, als irren und sündigen. Ebendamit ist denn auch die von Gott dem Menschen anerschaffene moralische Freiheit verloren gegangen, und in diesem Verlust drängt sich die ganze Strafe und Zurechnung der ersten Sünde zusammen. In welchem Sinne dieses zu verstehen sey, kann erst aus dem Folgenden klar werden. Ebenso ist Alles in der Verdammniß zusammengefaßt, was der Mensch solcher Zurechnung wegen zu leiden hat. Wegen des verdammenswürdigen Verderbens, wodurch die menschliche Natur verdorben worden, wird sie verdammt. De nupt. et conc. l. 1. c. 23. Weil Adam durch den freien Willen Gott verlassen hat, so hat er das gerechte Gericht Gottes erfahren, daß er mit seinem ganzen Stamme, welcher in ihm liegend ganz mit ihm gesündiget hatte, verdammet wurde. Wie viele aber aus diesem Stamme durch die Gnade Gottes befreit worden, die werden aus der Verdammniß befreit, von der sie schon gefesselt sind. De corrupt. et gr. c. 10. Die ganze Menschheit bildet daher eine massa perditionis. De pecc. orig. c. 31.

4) Was der Mensch sey von der Natur und Geburt her, sowohl in Beziehung auf Sünde wie auf Schuld, das läßt sich nur im innigsten Zusammenhange erkennen mit demjenigen, was er werden soll und kann durch die Gnade und Wiedergeburt. Beide Seiten sind in Augustinus Theorie wesentlich eins;

stets weiset in seiner Lehre das eine auf das andere hin, und wie man nur aus dem zweiten Adam erkennen kann, was der erste war, so geht auch aus der Erkenntniß der Sünde und Schuld des ersten erst recht das Bedürfniß und die unendliche Wohlthat des zweiten hervor. Dieß ist daher immer auch der Hauptvorwurf Augustinus gegen die Pelagianer, daß sie mit ihren Lehren das Verdienst des Erlösers verkleinerten und die Gnade Gottes in Jesu Christo als überflüssig vorstellten, ja mit unmenschlicher Grausamkeit sogar die kleinen Kinder schon der größesten Wohlthat Gottes, womit er ihnen die Schuld der angeerbten Sünde vergiebt, berauben wollten. Haec est sapientia mundi, qua evacuatur crux Christi. Ep. 95. De grat. Chr. c. 41. Ad haec responsurus prius volo esse intentum lectorem, nihil agere istos, nisi ut salvator non sit parvulis necessarius, quos peccata prorsus, a quibus salventur, negant habere. Haec tanta perversitas et tantae inimica gratiae Dei, quae data est per Dominum nostrum J. C. qui venit, quaerere et salvare, quod perierat, insinuare se nititur cordibus parum intelligentium. De nupt. et conc. l. 2. c. 26. Von dieser Seite trat nun das Dogma von der Taufe in den Streit ein. Sie war längst, ihrem wahren Begriff gemäß, Kindertaufe geworden in der christlichen Kirche. Den wahren Begriff der Wahrheit, auf welcher die Kindertaufe ruht, hat Augustinus zuerst vollständig entwickelt. Aber wie er schon die Lehre von der Erbsünde mit vielen positiven Beziehungen verflocht, welche zum reinen Begriff derselben nicht wesentlich mit gehören, so nimmt er die Taufe auch nicht blos als diese nothwendige Weihung der Neugeborenen, sondern schließt die äußerliche Handlung als solche durchweg als gleich wesentlich mit ein in den Begriff. Wie er also den Begriff der Erbsünde nicht blos dafür bestimmt, daß sie derjenige Zustand aller Geborenen sey, in welchem sie von der Natur herkommend nicht bleiben dürfen, in welchem sie nicht gut sind, sondern das noth-

wendige Bedürfniß haben, nochmals geistig geboren und als Kinder der Welt von Natur auch zu Kindern Gottes zu werden, sondern vielmehr so, daß sie Adams Sünden und Schuld tragen, unter der Gewalt des Teufels stehen und ewig verloren sind, falls sie nicht getauft werden: so sieht er die Taufe auch nicht blos als die Erklärung und den Ausdruck der Wahrheit an, daß sie Gott in Jesu Christo geweiht sind, sondern daß sie dieses erst werden müssen, vornehmlich durch die Aeußerlichkeit der Handlung, und diese ihnen erst Reinigung von der angeerbten Schuld und Vergebung der Sünden verschaffe. Die von ihm an dem Begriff der Erbsünde und der Taufe übrig gelassene Beschränkung gab nun den Pelagianern Veranlassung zum Widerspruch, und wie begriffslos sie auch darin verfahren mochten, so waren ihre Einreden doch in mancher Beziehung nicht ohne Schein und Grund. An der Bestimmung des Zwecks der Kindertaufe, als der Aneignung aller Wohlthaten des Christenthums, brach nun der ganze Dissensus zwischen ihm und ihnen erst vollständig hervor. Die oberflächliche Lehre der Pelagianer entwickelt sich wesentlich in folgenden Momenten:

a. Der Zweck der Kindertaufe ist die sanctificatio in Christo. Zu dem bono naturali kommt, sagte Julianus, durch die Taufe das bonum sanctificationis hinzu. C. Jul. l. 6. c. 17. Diese Heiligung in dem Herrn ist Mittheilung der Wohlthaten, welche das Christenthum gewährt, und die Taufe nicht blos Ceremonie der Einweihung ins Christenthum, sondern zugleich ein Sacrament und als solches die wirkliche Aneignung der Seligkeit des Christen. Wo Erwachsene noch getauft werden, da werden sie durch die Taufe auch von den wirklichen Sünden frei und der Tod ist für sie Vergebung der Sünden. In diesem Sinne konnte Julianus sagen: wir verdammen die, welche sagen, daß die Taufe nicht alle Sünden tilge, denn wir wissen, daß eine vollkommene Reinigung durch die Mysterien oder Sacramente verliehen werde. Contra duas epist. Pelagg.

l. 23. und op. imp. l. 2. c. 108. Auch in Ansehung der Kinder bedienten sich die Pelagianer des Ausdrucks, sie würden in remissionem peccatorum getauft. Allein dieser Ausdruck hatte bei ihnen, wie nur eine äußerliche Veranlassung, so auch nur einen ganz äußerlichen Sinn. Sie verstanden sich dazu, um die Einheit der Taufe für die Erwachsenen und die Neugeborenen nicht aufzuheben und eine andere Taufformel in Beziehung auf beide zu gebrauchen. Sollte aber die Taufe Aneignung aller Wohlthaten des Christenthums seyn, so war darin auch die Vergebung der Sünden mitenthalten. Darin nun einig mit Augustinus, daß wirkliche Sünden in den eben geborenen Kindern nicht seyen, meinten sie, deshalb befänden die Kinder von Natur sich schon in einem Zustande, in welchem sie für gut zu erklären seyen, und bezogen also die Wohlthat der ihnen ertheilten Taufe allein auf die künftigen Sünden derselben. So hatte die Taufe auch eigentlich für die Pelagianer in Ansehung der Kinder nur die Bedeutung eines Präservativs.

b. Was nun die Nothwendigkeit der Taufe betrifft, so behaupten die Pelagianer, daß auch die Nichtgetauften selig würden. Scheine hierdurch die Taufe selbst ganz überflüssig geworden, so stellten sie dagegen eine Distinction zwischen salus oder vita aeterna und dem regnum coelorum auf, wodurch denn die Taufe für Alle, welche das Himmelreich erwerben wollten, als nothwendig erschien. Sie unterscheiden also zwischen Seligkeit überhaupt und der Seligkeit des Christen; eine ganz äußerliche, nichtige Distinction, die leere Vorstellung der so Distinguirenden, welche in ihrer Nichtigkeit darzustellen, dem Augustinus nicht schwer fallen konnte. So aber dachten sie einerseits das Empörende zu entfernen, welches in der Verdammung aller Nichtgetauften liegt, und andererseits doch auch mit der christlichen Kirche auf die Taufe das nämliche Gewicht zu legen. Sie glauben, sagt Augustinus, etwas der Betrachtung und Untersuchung Würdiges vorzutragen, wenn sie behaupten,

daß die neugeborenen Kinder, nicht damit ihnen die Sünde vergeben werde, die Taufe empfangen, sondern damit sie, welche die geistliche Kindschaft nicht haben, in Christo geschaffen und des Himmelreichs theilhaftig werden. Op. imp. l. 1, 18. Sie sind geschreckt durch den Ausspruch des Herrn: wenn nicht Jemand von Neuem geboren wird, so kann er nicht das Reich Gottes sehen. Deshalb wagen sie den nicht getauften Kleinen, wegen des Verdienstes der Unschuld, die Seligkeit und das ewige Leben beizulegen, sie aber, weil sie nicht getauft sind, vom Himmelreich auszuschließen. Eine neue und sonderbare Voraussetzung, als wenn eine Seligkeit und ein ewiges Leben seyn könnte, außer der Erbschaft Christi, außer dem Himmelreich. C. 20. Hierauf bezieht sich auch, was Augustinus sagt, die Pelagianer hätten sich Mühe gegeben, außer dem Reiche Gottes, noch einen Ort, ich weiß nicht welcher Seligkeit zu finden. De praedest. sanct. l. 7. c. 12. et ep. 89. Etsi non baptizentur, promittunt eis extra regnum quidem Dei sed tamen aeternam et beatam quandam vitam suam. De haeresibus c. 88, 3. Daß hingegen die Taufe nothwendig sey in remissionem peccatorum, in dem Sinne, daß sie Vergebung der Erbsünde, und eben dieser Sünde wegen alle Nichtgetauften ewig verdammt würden, leugneten die Pelagianer aufs Bestimmteste. Weil Jesus nicht sagt, sagen sie: wenn nicht Jemand geboren wird aus Wasser und Geist, wird er nicht das ewige Leben haben; sondern nur: wird er nicht in das Reich Gottes kommen: so müssen die Kinder deswegen getauft werden, damit sie mit Christo im Reiche Gottes seyen, wo sie nicht seyn würden, wenn sie nicht getauft sind, obgleich sie ohne Taufe sterbend das ewige Leben haben werden, weil sie von keiner Fessel der Sünde gefesselt sind. De pecc. mer. l. 1. c. 30. Sie glauben, daß nicht den Kindern die Sünde vergeben würde, sondern denen in der Kirche, bei welchen sie sich finden, nicht aber denen, bei welchen keine vorhanden sind. Und deshalb wollen sie

nicht, daß sie so getauft werden zur Vergebung der Sünden, als wenn bei denen eine Erlassung stattfände, welche nach ihrer Behauptung keine Sünde haben. Ep. 194. Julianus aber sagte, daß wir Alle durch die Taufe wiedergeboren werden müssen, bezeugen wir durch Wort und That. Aber wir taufen nicht deswegen, als ob man durch Ertheilung dieser Wohlthat von der Gewalt des Teufels befreit werden müsse, sondern damit diejenigen, welche Werke Gottes sind, Kinder Gottes werden, damit die, welche zwar gering, aber nicht strafbar geboren sind, theuer, aber nicht gotteslästerlich geboren werden, damit sie, welche aus den Bildungsanstalten Gottes hervorgegangen sind, durch seine Mysterien weiter geführt werden, damit sie, welche Werke der Natur darstellen, Gnadengaben erlangen, und ihr Herr, welcher sie durch die Schöpfung gut gemacht hat, sie durch Erneuerung und Annahme an Kindes statt besser mache. Op. imp. l. 5. c. 9. In dem Buch de haeresibus aber bestimmt Augustinus die Lehre der Pelagianer dahin, daß sie sagen, die Kinder werden ohne irgend eine Fessel der Erbsünde geboren, und es sey nichts da, was ihnen durch die zweite Geburt erlassen werden müßte, sondern sie würden nur deshalb getauft, damit sie durch die Wiedergeburt an Kindes statt angenommen, zum Reiche Gottes gelangten und also aus dem Guten ins Bessere verwandelt, aber nicht durch Befreiung von irgend einem Uebel der alten Zurechnung losgemacht würden; denn sie versprachen ihnen, auch wenn sie nicht getauft würden, zwar außerhalb des Reiches Gottes, aber doch ein ewiges und seliges Leben. Leicht konnte auch diese Vorstellung von Augustinus in ein für die Pelagianer beschämendes Licht gestellt und der innere Widerspruch darin aufgedeckt werden. Denn sollten die Kinder durch die Taufe ins Bessere verändert werden, so zeigte ja eben das, daß sie nicht gut sind schon von Natur, sind sie aber gut von Natur, wozu denn noch eine Erneuerung (innovatio). Wie erneuert Christus diejenigen, welche er neu und eben erst geboren

vorfindet, wenn sie keine alte Sünde mit sich tragen? ruft er daher dem Julianus entgegen. Op. imp. l. 3. c. 151. Den reinen Gegensatz ihrer und seiner Lehre spricht Augustinus so aus: Die Pelagianer streiten den Kindern nicht das Sacrament der Taufe ab, auch versprechen sie nicht ohne Erlösung Christi einigen das Himmelreich. Aber das wird ihnen vorgeworfen, daß sie nicht bekennen wollen, die nicht getauften Kinder seyen der Verdammniß des ersten Menschen unterworfen und es sey die Erbsünde auf sie übergegangen, wovon sie durch die Wiedergeburt gereinigt werden müssen, weil sie behaupten, sie seyen nur zur Erlangung des Himmelreichs zu taufen, gleichsam als wenn außer dem Himmelreich etwas anderes, als den ewigen Tod diejenigen haben könnten, welche ohne Theilnahme an dem Leibe und Blute des Herrn, das ewige Leben nicht haben können. De pecc. orig. c. 17—19. C. duas epp. Pelagg. l. 1. c. 23.

Solcher pelagianischen Lehre gegenüber entwickelt die augustinische Lehre sich nun in folgenden Momenten:

a. Die Taufe hat eine absolute Nothwendigkeit zur Erlangung der Seligkeit, welche von dem Leben im Reiche Gottes nicht verschieden ist. Sie ist die Befreiung von der Zurechnung der Erbsünde; durch sie wird die Schuld der sinnlichen Lust (reatus concupiscentiae) erlassen, so daß sie nicht zur Sünde angerechnet wird, obgleich sie selbst, die sinnliche Lust, ihrer Wirkung nach (actu) in diesem Leben bleibt. Die Taufe ist die Bedingung aller Wohlthaten des Christenthums; nur durch sie kann der Mensch aller Früchte der Erlösung theilhaftig werden. Wirkliche Sünde können die neugeborenen Kinder nicht haben; es ist daher bei ihnen allein die Erbsünde, welche ihnen durch die Taufe nicht zugerechnet, deren Schuld, in welche sie von der Natur her verwickelt sind, ihnen erlassen wird. Contra duas epp. Pelagg. l. 1. c. 14. l. 3. c. 3. Contra Julian. l. 2. c. 5. l. 6. c. 13. 14. De pecc. orig. c. 40. De nupt. et

conc. l. 1. c. 26. 33. 34. De pecc. mer. l. 1. c. 26. Weil die Kinder, sagt er unter anderen, noch keiner Sünde des eigenen Willens unterworfen sind, so wird die Erbkrankheit (originalis aegritudo) an ihnen geheilt durch die Gnade dessen, welcher sie gesund macht durch das Bad der Wiedergeburt. L. 1. c. 19. Ein Jeder, der aus dem Ungehorsam des Fleisches, dem Gesetz der Sünde und des Todes fleischlich erzeugt ist, muß geistlich wieder geboren werden, damit er nicht nur zum Reiche Gottes geführt, sondern auch von der Verdammung der Sünde befreit werde. Kinder werden sowohl der Sünde und dem Tode des ersten Menschen unterworfen geboren, als sie auch, mit der Gerechtigkeit und dem ewigen Leben des andern Menschen in Verbindung tretend, in der Taufe wiedergeboren werden. L. 1. c. 16. Durch die Taufe wird die Fessel der Zurechnung gelöset, durch welche der Teufel die Seele verstrickt hat und die Scheidewand niedergerissen, durch welche er den Menschen von seinem Schöpfer trennte. L. 1. c. 39. Die Macht des Teufels insonderheit, welche durch die Taufe vertrieben wird, entwickelt er ausführlich. De nupt. et conc. l. 1. c. 20. Ihr entsagen die Kinder durch das Herz und den Mund derer, welche sie zur Taufe halten, da sie es selbst noch nicht können. Keine eigene Sünde haben sie in ihrem Leben begangen; es bleibt daher die Erbsünde, durch welche sie unter der Gewalt des Teufels gefangen sind, wenn sie nicht daraus durch die Taufe erlöset werden. De pecc. orig. c. 40. Op. imp. l. 2. c. 224. Die Taufe zeigt aber nicht nur an, daß ihnen die Schuld der Erbsünde vergeben ist, sondern auch, daß sie von nun an der Vergebung der wirklichen Sünden, welche sie künftig begehen werden, fähig geworden sind; sie ist zugleich die Bedingung und Möglichkeit, daß sie auch für die wirklichen Sünden ihres folgenden Lebens Vergebung finden, nicht, daß so oft gesündigt wird, die Taufe wiederholt werde, sondern weil eben durch sie, einmal ertheilt, geschieht, daß nicht nur vorher, sondern auch nachher Vergebung

der Sünde erlangt wird. Quid enim prodesset vel ante baptismum poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? De nupt. et conc. l. 1. c. 33. Nur an diese in der Taufe geschehene Sündenvergebung und Weihung unserer Natur kann sich alle Wohlthat und Gnade des Evangeliums anschließen und der Mensch sich derselben immer mehr und mehr erfreuen; denn ist zwar durch die Taufe nicht das Prinzip der Sünde, sondern nur die Schuld derselben erloschen, so kann er doch von da an immer mehr steigen und wachsen in seiner Heiligung. Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. De nupt. et conc. l. 1. c. 25. Denn in der Schuld der Erbsünde werden Kinder erzeugt und geboren, wenn ihre Eltern gleich die Getauften und Wiedergebornen sind. Wegen der fleischlichen Lust geschieht es, daß Kinder auch in der gerechten und gesetzmäßigen Ehe der Kinder Gottes geboren, nicht Kinder Gottes, sondern Kinder der Welt sind, weil die, welche sie geboren haben, auch wenn sie wiedergeboren sind, nicht demgemäß (ex hoc) zeugen, daß sie Kinder Gottes, sondern demgemäß, daß sie noch Kinder der Welt sind. De nupt. et conc. l. 1. c. 17.

b. Eben deshalb fallen nothwendig alle Kinder, von christlichen Eltern geboren und ohne Taufe verstorben, der ewigen Verdammniß anheim. Augustinus übertrug auch in dieser Beziehung, was der Begriff der Taufe ist, daß sie anzeigt, es sey einer Gott geweiht, unbedenklich auf die äußere Handlung, so daß er jenes an diese knüpfte und davon abhängig machte. Es hat sich an diese Vorstellung, durch Augustinus eingeführt, das Bedürfniß und die Noth der Nothtaufe angeknüpft. Kinder, sie mögen von noch so Heiligen und Gerechten gezeugt seyn, werden nicht von der Zurechnung der Erbsünde frei, wenn sie nicht

in Christo getauft worden sind. An die Erbsünde aber knüpft sich unmittelbar die Verdammniß an. Nur daß Kinder, vor der Taufe verstorben, sich in der gelindesten Art der Verdammniß befinden. Er lehrt daher, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 6. Die Ansicht gründet sich offenbar darauf, daß sie einerseits der eigenen Sünde so wenig als des eigenen Glaubens an Christum fähig sind, und daher unmöglich so hart als die Erwachsenen bestraft werden können; andererseits fällt ihnen doch die angeerbte Schuld zur Last, welche sie durch die Geburt sich zugezogen haben, und es kommt ihnen dabei kein Bewußtseyn der Gnade Gottes in Jesu Christo zu Hülfe oder zu Statten. Es ist somit nur die Negation der Seligkeit, was Augustinus unter der mitissima damnatio versteht. Sie werden, sagt er, erträglicher (tolerabilius) bestraft, als die, welche zur Erbsünde auch noch die wirklichen Sünden hinzugefügt haben. Ep. 186. c. 8. Es giebt aber darum doch nicht einen mittleren Ort, etwa die vita aeterna, nach Pelagius neben oder außer dem Himmelreich; wer nicht bei Christo ist, kann nur bei dem Teufel seyn. In der Taufe geschieht nichts anderes, als daß die Kinder dem Reiche Gottes, der Gemeinde der Gläubigen einverleibt werden; wenn ihnen dieses nun nicht widerfährt, so können sie nur der Verdammniß angehören. De pecc. mer. et rem. l. 3. c. 4. C. Jul. l. 6. c. 3. Ep. 217. c. 5. Op. imp. l. 3. c. 199.

c. Hieraus folgte denn unmittelbar die Unseligkeit aller Heiden, selbst derer, welche ihrer Tugenden wegen hoch gepriesen sind. Dieses zu statuiren, war in Augustinus System unvermeidlich, wenn einmal die Wahrheit, auf welcher die Taufe beruht und deren Erklärung sie ist, daß der Mensch nämlich in ewiger Weise von Gott selbst Gott geweihet sey, auf die Aeußerlichkeit der Handlung beschränkt und von ihr unzertrennlich gemacht war. Merkwürdig ist aber in dieser Hinsicht, wie ganz

anders Augustinus früher in den donatistischen Streitigkeiten hierüber dachte. Dort gab er noch zu, daß auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens die Taufe wenigstens bei Christen ersetze, wenn man nämlich zur Zeit der Noth nicht zur Taufe seine Zuflucht nehmen könnte, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest, und falls nur keine positive Verachtung des Sacramentes dabei stattfände. De baptismo contra Donatistas l. 4. c. 22. Ebenso nahm er auch jetzt noch von der Verdammniß aller Nichtgetauften alle aus, welche auch vor Christo schon zu den Heiligen und Gerechten, zu den Verehrern des wahren Gottes im Alten Bunde gehörten, wie auch alle Märtyrer, welche vor der Taufe starben. In allen diesen Beziehungen verräth Augustinus nichts weniger als beschränkte Vorstellungen; er geht darin selbst über die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi hinaus und hält sich allein an die ewige Wahrheit der Menschwerdung Gottes, als des Mittlers, obgleich sie noch nicht erfolgt und wirklich geworden war. Der Glaube hat die alten Gerechten geheilt, der auch uns geheilt, das heißt der Glaube an den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus, der Glaube an sein Blut, sein Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung. De nat. et gr. c. 44. Die alten Gerechten, das sind nämlich die Gerechten des Alten Bundes, haben nach dem einen und selbigen Glauben gelebt, nach welchem wir leben, indem sie glaubten, daß die Menschwerdung, das Leiden und Auferstehen Christi geschehen werde, welche wir als geschehen glauben. C. duas epp. Pelagg. l. 3. c. 4. Die Bluttaufe der Märtyrer aber galt, wie schon im 3. Jahrhundert, so auch für Augustinus der Wassertaufe gleich. Seitdem von Christo gesagt ist: wenn nicht Jemand wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Reich Gottes kommen; und an einer andern Stelle: wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden, wird Niemand ein Glied Christi außer durch

die Taufe in Christo oder durch den Tod für Christum. De anima et ejus orig. l. I. c. 9. In Ansehung der Heiden hingegen war nach Augustinus der Grund ihrer Verdammniß nicht allein oder nicht sowohl, daß sie ohne Taufe waren, als vielmehr, daß sie ungetauft und ohne Glauben an Christum, keiner wahrhaft guten That fähig waren, durch welche sie, wie jene Christen, hätten den Mangel der Taufe ersetzen können. Da hat also die angeborene Sünde in allen wirklichen Sünden ihren ungehemmten Lauf, und selbst die guten und edlen Handlungen der Heiden sind davon inficirt und dadurch depravirt. Wir wissen, sagt er, von manchen Handlungen der Heiden, welche nicht nur keinen Tadel, sondern selbst Lob verdienen, obgleich, wenn man die Absicht untersuchte, sie das Lob der Gerechtigkeit kaum verdienen würden. Viele der Heiden könnten, mit Ausnahme ihrer Götzenverehrung, als Muster der Sparsamkeit, Nüchternheit, Keuschheit, der Verachtung des Todes fürs Vaterland gelten. Würde dieß alles nicht auf den Zweck der wahren Frömmigkeit bezogen, sondern auf den eitlen Stolz menschlichen Lobes und Ruhmes, so verschwände es freilich gewissermaßen (evanescunt quodammodo) und würde fruchtlos (sterilia redduntur), gleichwohl ergötzten sie durch gewisse Anlagen des Geistes, quadam indole animi. Ep. 164. c. 2. Nicht so, sagt er, ist in der menschlichen Seele das Ebenbild Gottes zerstört durch die Seuche irdischer Affecte, daß in ihr nicht noch gleichsam einige äußere Züge (lineamenta externa) übrig geblieben wären. Aber ohne einige gute Werke ist selbst das Leben des schlechtesten Menschen nicht, aber zur Seligkeit nützen sie nichts. De Sp. et lit. c. 27. 28. Auf die Quelle, die Absicht, den Glauben sehend, aus welchem solche Werke hervorgehen, muß man sie, obwohl sie das Lob der äußern Gesetzmäßigkeit für sich haben, dennoch für Sünden erklären. Ist es aber wohl Sünde, sagte Julianus, wenn der Heide einen Nackenden kleidet, die Wunde eines Kranken verbindet, zu einem falschen Zeug-

niß selbst durch die Tortur nicht zu bringen ist? Diese Handlung an sich, antwortete Augustinus, ist keine Sünde; die Materie der Handlung ist gut, aber die Form ist Sünde; denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Der Heide verrichtet gute Werke auf eine schlechte Art und ein schlechter Baum kann keine guten Früchte bringen. Solche Handlungen tragen nichts bei zur Erlangung der Seligkeit und sind keine wahrhaftigen Tugenden. C. Jul. l. 4. c. 3. Wo die Liebe nicht ist, wird kein gutes Werk angerechnet, und es kann nicht einmal ein gutes genannt werden, weil, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Der Glaube aber wirket durch die Liebe. De grat. Chr. c. 26. Doch machte Augustinus auch hier, wie bei den Kindern, die ohne Taufe versterben, in Ansehung der Heiden, die von Christo nichts wissen und deren Unwissenheit nicht verschuldet war, die Distinction, daß sie in dem ewigen Feuer (sempiterno igne) gelinder (mitius) brenneten als die, deren Unwissenheit verschuldet ist. De grat. et lib. arb. c. 3. Erträglicher noch (tolerabilius), sagt er, würden insonderheit die Heiden bestraft werden, welche von Natur gesetzmäßig gelebt hätten, erträglicher Fabricius als Catilina. C. Jul. l. 4. c. 3. Selbst ohne Belohnung sind sie nicht, aber dieser Lohn schränkt sich auf dieses Leben ein, ist nur ein praemium temporale. De civ. Dei l. 5, 3.

II. Die griechische Kirche. Die ältesten Lehrer dieser Kirche schließen sich noch unmittelbar an die Darstellungen der Bibel von der Natur des Menschen vor und nach dem Fall an, ohne darüber zu speculiren. Sie wiederholen die Lehren der Schrift, ohne den Gedankenreichthum in den biblischen Stellen weiter zu entwickeln; weil sie denn das noch nicht thun, was Augustinus Aufgabe war, sind sie deshalb, weil sie, obgleich als Gläubige reden aber als Theologen schweigen, mit ihm im Widerspruch? Erst mit Justinus fangen die näheren Bestimmungen an; man hielt sich theils mehr an den unmittelbaren Wort-

verstand jener biblischen Stellen, theils raisonnirte man darüber, als bloße Hüllen, worin tiefe Wahrheiten verborgen liegen. So kam man bald zu einer Menge von Vorstellungen und Ansichten, welche nur verschieden, aber darum doch nicht auch gerade im Widerspruch mit einander oder gegen Augustinus sind. Die Schlange ist bald der Teufel selbst, bald nur Werkzeug desselben. Daß der Mensch von Gott gut geschaffen und zum Ebenbilde Gottes geworden, ist allen Vätern mit Augustinus gemein; nur beziehen sie den Inhalt des göttlichen Ebenbildes nach verschiedenen Seiten; aber daß durch Verführung des Teufels die Sünde eingerissen, leugnen sie ebenso wenig. Mehrere der älteren griechischen Väter verwerfen dabei ausdrücklich die Vorstellung von einem giftigen Baume, durch dessen Genuß der Mensch sich im Paradies geschadet und sich den Tod zugezogen habe; sondern, wie Augustinus, sagt Theophilus, der Ungehorsam verursachte den Tod. Ad Autol. l. 2. c. 34. Die Gnostiker hingegen fanden die Ursache des Bösen in dem Körper, als dem Bande, wodurch auch die Seele an die Materie gefesselt und zu sinnlichen Begierden fortgerissen ist. Die gewöhnliche Ansicht von der durch Adam an alle Menschen gekommenen Sünde ist, daß die meisten griechischen Väter sie zunächst mehr von der Seite des Uebels als der Schuld ansehen; sofern das letztere das eigene Thun eines Jeden wäre, ist das auch die Ansicht Augustinus, nur sofern die Schuld zugleich Strafe oder wenigstens Strafwürdigkeit wäre, wich er ab; denn in diesem Sinne setzte er Schuld schon in jenes Herkommen von dem ersten Menschen. Justinus sagt: das Menschengeschlecht ist von Adam an unter den Tod und die Verführung der Schlange gefallen, indem ein Jeder ohne eigene Schuld (*παρὰ ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου*) Böses gethan. Dial. c. Tryph. p. 316. Indem er dann ausdrücklich hinzusetzt: Gott wollte, daß die Menschen sowohl als die Engel aus eigener Wahl und Freiheit handeln sollten, um sie, wenn sie Gutes thäten, zu belohnen, wenn sie Böses

thäten, sie zu bestrafen, so liegt darin eben die Hindeutung auf die Sünde, welche, auch schon ohne das Zuthun des Einzelnen, der Natur als solcher inhärirt. Denn er sagt doch auch sonst mit der Schrift: das ganze Menschengeschlecht ist dem Fluch unterworfen; Christum hingegen nennt er den einzig Unbefleckten und Sündenlosen, und lehrt, die Erzeugung des Menschen sey verknüpft mit einer gesetzwidrigen Lust. Dial. c. Tryph. p. 337. und in Grabe Spicileg. sec. II. de resurr. p. 180. Daß diese Allgemeinheit und Fortpflanzung des Verderbens von Adam an sich freilich nur in wirklichen Sünden und freien Handlungen eines Jeden äußert, nach Justinus, beweiset nichts gegen die Ansicht von seiner Seite, daß auch ohne das an sich das Verderben vorhanden sey. So leitet auch Athenagoras die Sünde aus dem freien Willen her, spricht von einer guten und regelmäßigen Beschaffenheit des Menschen, sowohl in Absicht auf seinen Schöpfer, als auf seine angeborene Natur, welches die Vernunft ist, Legat. pro Chr. p. 29; aber schließt er wohl damit das allgemeine Verderben aus, leugnet er damit die Lehre der Bibel, daß durch Adam die Sünde in die Welt und über alle Menschen gekommen, und könnte jene Aeußerungen nicht ebenso gut auch Augustinus thun, wenn von dem Zustande des Menschen vor dem Fall und von dem, was der Mensch durch Gott ist, die Rede wäre? Bestimmter schon spricht Irenaeus den Zusammenhang der ersten Sünde mit der aller Menschen aus. Wir haben, sagt er, in dem ersten Adam Gott durch Uebertretung seines Gebots beleidigt, in dem andern sind wir mit Gott versöhnt; denn wir waren keines andern Schuldner, als desjenigen, dessen Gebot wir übertreten hatten. Adv. haeres l. 5. c. 16. Er spricht von der Verwundung, von der Besiegung aller, vom Verlust der Unsterblichkeit in dem Sündenfall und der Erbschaft des Todes durch die erste Geburt. L. 5. c. 1. 21. Nur der Begriff der Zurechnung ist ihm noch fremd, aber die Sache selbst leugnet er nicht. Auf die alexandrinischen Lehrer

und ihre Lehren von der Freiheit beruft man sich am meisten, um die Entfernung des Augustinus von ihnen darzuthun. Theils bleiben sie in Ansehung des Ursprungs der Sünde bei den Worten der Schrift, theils beschreiben sie nur den Ursprung der wirklichen Sünde aus der Freiheit. Die Sünde, sagt Clemens, ist eine freiwillige Ungerechtigkeit, die Sünde ist mein eigner freier Wille. Strom. l. 2. p. 463. Solch eine Freiheit, welche der eigene Wille des Menschen, die Sünde und Knechtschaft des Menschen ist, leugnete auch Augustinus nicht. Clemens leugnet gegen die Gnostiker, daß auf der Geburt eines Kindes der Fluch ruhe, weil es noch nicht mit eigenem Willen gesündigt. Strom. l. 3. p. 557. Er lehrt nicht ausdrücklich die angeborene Sünde und erklärt Epheser 2, 5: wir sind von Natur Kinder des Zorns, von dem Zustande der unwissenden und lasterhaften Heiden. An dieser Seite bleibt also Clemens allerdings weit hinter Augustinus zurück, da dieser alles viel tiefer durchschaute. Aber würde er wohl dem Augustinus widersprochen haben, wenn dieser seinen Streit gegen Pelagius damals durchzufechten gehabt hätte? Clemens selbst sagt doch auch sonst Paedag. l. 3. c. 12, der Logos allein sey ohne Sünde. Allen anderen sey das Sündigen eingepflanzt (ἔμφυτον) und gemeinschaftlich, hingegen von der Sünde zurückkehren, sey nicht Allen, sondern nur den Mündigen eigen. Der Begriff der Erbsünde ist eben der von der Allgemeinheit der Sünde, wie sie zunächst Qualität der menschlichen Natur ist. Noch viel bestimmter äußert sich Origenes über das angeborene Verderben. Die Propheten sagen, auch für die Neugeborenen soll man Sühnopfer bringen, weil auch diese nicht frei seyen von Sünden, sagt er adv. Cels. l. 7. p. 730, und beruft sich auf Ps. 51, 7. 58, 4. Wir sind alle in oder zur Sünde geboren, *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*; und wie sehr er hiermit auf Augustinus Seite ist, zeigt sich besonders noch darin, daß er die pelagianische Ansicht ausdrücklich ausschließt und dem natürlichen Bösen das nur durch Gewohn-

heit angenommene entgegensetzt. L. 4. p. 491. Vielleicht ist Niemand rein von Sünden, wenn auch sein Leben nur einen Tag dauert, wegen des Geheimnisses der Geburt (*διὰ τὸ τῆς γενήσεως μυστήριον*). Commentar. in Matth. Op. T. III. p. 685. Durch das Sacrament der Taufe wird die Unreinigkeit der Geburt abgelegt; darum werden auch die Kleinen getauft. Opp. T. III. Hom. in Luc. 14. p. 948. Die Vorhaut des Herzens wird mit dem Menschen geboren, die Beschneidung kommt hinzu und nimmt das hinweg, was aus der Geburt kommt. Hom. in Jerem. V. Opp. T. III. p. 160. Mit der ideenvollen Deutung der Erzählung vom Sündenfall, worin er diesen nicht von Adam und Eva als einzelnen Individuen, sondern von dem ganzen Menschengeschlecht versteht, und die Erzählung für eine allgemeine, die Menschheit angehende Beschreibung des Sündenfalles ansieht, ist er denn auch ganz in Augustinus Ansicht davon, wie sich in Origenes überhaupt schon das Tiefere und Speculative der Erkenntniß in der christlichen Kirche hervorthat. Dabei hat man nun aber doch andere Stellen angeführt, in denen er theils den Ursprung der Sünde aus dem freien Willen beschreibt, aus schlechter Erziehung, bösem Beispiel, theils den Teufel nicht für den Urheber der Sünde gehalten wissen will, welche Vorstellungen doch theils nur von den wirklichen Sünden und deren Ursprung gelten, theils noch mit denen des Augustinus nicht geradezu im Widerspruch stehen; theils hat man aber auch das Eigenthümliche der Lehre des Origenes aus äußerlichen Beziehungen, nämlich auf den Platonismus und die Lehre von der Präexistenz der Seele, sich zu erklären versucht. Man kann das zugeben, daß Origenes Ansicht vom natürlichen Verderben in ihm diesen Zusammenhang hatte mit der platonischen Vorstellung von der Seele, welche zur Strafe für ihre Sünden in den irdischen Leib verstoßen, und daß ihm in diesem Sinne alle Menschen von Geburt Sünder sind; ferner, daß er derselben Vorstellung gemäß auch die Verbindung der Seele mit dem materiellen Kör-

per als eine Befleckung und Verunreinigung derselben ansieht; aus dem allen aber folgt nicht, daß er in der Sache selbst, im Dogma von der Erbsünde, ganz anderer Ansicht gewesen als Augustinus, sondern daß in ihm dieß Dogma nur in einem andern speculativen Zusammenhang stand als in Augustinus, und jeder von beiden den Beweis dafür in anderer Weise führte. Den Zusammenhang der ersten Sünde mit der aller Menschen erkennet auch Athanasius an; er leitet den Tod, die Verfluchung der Erde, die Angriffe des Teufels auf uns, die Verschließung des Paradieses und die Entstehung der sinnlichen Begierden von dem Sündenfalle ab. De salutari adventu Opp. I. p. 638. et I. p. 150. Die wirkliche Sünde leitet er von der Trägheit her, nach welcher die Menschen sich lieber mit sinnlichen als geistigen Dingen beschäftigen; er stellet die Sünde Adams als Beispiel dar, woran das allgemeine Schicksal der Menschen geschildert und dargestellt wird. Es giebt viele Stellen der griechischen Väter, bei Basilius M., Gregor von Nyssa und Nazianz, in denen sie den freien Willen als Ursache der Sünden ansehen; ist das nicht auch Augustinus Lehre in Ansehung der Sünde Adams und in Ansehung der wirklichen Sünden aller Menschen? Dergleichen Aeußerungen stehen nicht im Widerspruch mit ihm. Sagt doch auch Gregor von Nyssa, wir hätten alle, da wir eine Natur mit Adam besitzen, Ursache, Gott um Vergebung zu bitten. De orat. dom. sermo V. Opp. I. p. 756. Wozu denn Vergebung, wenn es mit dem Menschen von Natur noch res integra ist? Andererseits scheint Gregor doch auch nicht eine Verschlimmerung des Menschen von Natur, oder daß der Mensch von Natur bös sey, zugeben zu wollen; denn Opp. T. III. p. 329 erklärt er, Kinder bedürften keiner Reinigung, weil sie keine Krankheit der Seele angenommen hätten. Bei solchen Stellen läßt sich nur sagen, daß Gregor an die auch von Augustinus nicht geleugnete Möglichkeit alles Guten in den Kindern, neben der Disposition und dem Hang zu allem Bösen, ge-

dacht, oder überhaupt noch nicht tief genug das christliche Dogma aufgefaßt habe. Das ist denn ganz besonders zu sagen von Chrysostomus, der in seiner rednerischen und, nach dem Begriff beurtheilt, oberflächlichen Weise über diesen Gegenstand urtheilt und daher jederzeit als der Hauptpatron des Pelagianismus in der griechischen Kirche angesehen worden. Das Ebenbild Gottes setzt er in die Herrschaft über die ganze Erde, welche dem ersten Menschen verliehen sey, und bemerkt, daß seit dem Sündenfall diese Herrschaft des Menschen sehr eingeschränkt worden, da vorher die Thiere mehr Ehrfurcht gegen ihn gehabt hätten. Hom. 7. in Genes. Opp. II. p. 66. Den Tod als Folge der Sünde Adams giebt er zu, nach der Schrift. Daß aber durch seinen Ungehorsam ein Anderer zum Sünder geworden wäre, was wäre das für eine Folgerung, sagt er. Derjenige würde ja keine Strafe verdienen, der nicht durch sich selbst gesündiget hat. Hom. 10. in ep. ad Rom. Opp. X. p. 125. Doch erklärt auch er, durch die Abstammung habe die Sünde, welche unsere Stammeltern besiegte, sich eine Bahn bereitet. Allein darauf setzt er hinzu: wir werden hierdurch belehrt, nicht, daß die Wirksamkeit der Sünde physisch sey, denn so wäre sie nicht strafwürdig, sondern, daß die Natur durch Leidenschaften erregt sich zur Sünde neige, worüber jedoch der Entschluß siege, wenn er die gehörige Mühe anwende. Wenn also jene nicht gesündiget hätten, so wären sie nicht der Todesstrafe verfallen; nicht sterblich geworden, würden sie über alles Vergängliche erhaben gewesen seyn; mit der Unsterblichkeit wäre auch Freiheit von Leidenschaften verbunden gewesen, und wo diese ist, hätte die Sünde nicht seyn können. In Psalm. 50. Hom. 2. Opp. III. p. 874. Die Sterblichkeit also und die Stärke der Begierde und sinnlichen Lust bei den Menschen leitet er von Adams Sündenfall her; aber weiter geht er nicht und so ist er freilich von Augustinus noch weit entfernt; ja über den Zweck der Kindertaufe drückt er sich ganz pelagianisch aus, indem er sagt: wir taufen

auch die Kinder, obgleich sie keine Sünde haben, damit ihnen die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Annahme an Kindes Statt, die Erbschaft, die Brüderschaft Christi zu Theil werde und sie seine Glieder werden. Augustinus führet diese Aeußerung des Chrysostomus selber an in der Schrift c. Jul. l. 1. c. 6, und konnte sie leicht zu seinem Gunsten deuten, selbst wider die Absicht und Einsicht des Chrysostomus; denn daß die neugeborenen Kinder keine wirkliche Sünde haben, leugnete auch Augustinus nicht, und wenn sie so großer Güter in Christo benöthigt sind, so werden sie wohl auch von Natur nicht so seyn, wie sie seyn sollen.

III. Die lateinische Kirche. In ihr war die Erkenntniß dieses Dogma von Anfang eine tiefere, als in der griechischen Kirche; insonderheit schon bei Tertullianus kommen Aeußerungen vor, in denen eine durch Zeugung sich fortpflanzende Vitiosität behauptet wird. Er sagt zwar unter anderen auch zu einer Zeit, da die Kindertaufe sich aus der bisherigen entgegengesetzten Gewohnheit hervorzubilden anfing: warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden? de bapt. c. 18; aber mit der Unschuld ist offenbar nur die Abwesenheit der wirklichen Sünde gemeint, und das Bedürfniß der Vergebung an sich bestreitet er nicht; deshalb ist auch kein wirklicher Widerspruch zwischen dieser und einer anderen Stelle, in der er sagt: jede Seele wird so lange in der Gemeinschaft mit Adam betrachtet, bis sie in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen, und so lange für unrein, bis jenes geschehen ist. Sie ist sündhaft, weil unrein, und nimmt Schmach an durch die Gemeinschaft mit dem Fleischlichen. Doch ist das Fleisch nicht für sich (suo nomine) schwächlich, denn nicht an sich will es etwas, sondern nur als Werkzeug der Seele. De anima c. 40. Er lehret entschieden die von dem ersten Menschen herab sich fortpflanzende Verdammniß. Nachdem der Mensch, sagt er, das Gesetz Gottes übertreten und dem Tod übergeben war, steckte er

sein ganzes Geschlecht mit seinem Saamen an und pflanzte seine Verdammniß auf dasselbe fort. De testim. animae c. 3. Er unterscheidet wohl, was in der Natur des Menschen von Gott ist und als das Vernünftige von ihrem vernünftigen Urheber kommt, von demjenigen, was das Unvernünftige ist, und nennet dieses später entstanden und hinzugekommen. Es ist dieß aber, sagt er, eine auf Antrieb der Schlange hinzugekommene Uebertretung, welche in die Seele eingewachsen und mit ihr aufgewachsen in der Weise der Natürlichkeit (ad instar naturalitatis), weil sie schon im Anfang der Natur erfolgte. De anima c. 16. Noch stärker und bestimmter ist die Aeußerung de anima c. 41: Das Uebel der Seele, welches durch die Berückung des bösen Geistes vermehrt wird, geht aus dem Verderben des Ursprungs hervor und ist gewissermaßen natürlich; denn das Verderben der Natur ist eine andere Natur. Auch der Gedanke der Zurechnung der Sünde Adams ist ihm nicht fremd; denn durch Fasten und Befolgung der Speisegesetze, sagt er, büßen wir die erste Sünde Adams (primordiale peccatum). De jejun. c. 3. Nach solchen Bestimmungen, unter denen selbst der Name der Erbsünde (originis vitium) vorkommt, können die augustinischen Expositionen nur als weitere Entwickelungen dessen erscheinen, was schon bei Tertullianus in seinen Grundzügen zu lesen ist. Der tradux animae ist bei ihm, wie bei Augustinus, zugleich tradux peccati. Das menschliche Elend, wozu er auch die Schmerzen der Gebährenden rechnet, war nach ihm die Mitgabe der Sünde. De poenit. c. 2. De habitu muliebri c. 1. In demselben Sinne erklärt sich auch Cyprianus. Das Kind, sagt er, ist durch seine fleischliche Abstammung von Adam gleich von seiner Geburt an mit dem alten Tode angesteckt (secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit). Ep. 64. Hieronymus und Augustinus führen mehrere Stellen von Cyprianus in diesem Sinne an, und er ist auch sonst für einen eifri-

gen Anhänger Tertullians bekannt. Bei anderen Schriftstellern des 4. Jahrhunderts, wie Arnobius und Lactantius, ist diese Lehre nicht so bestimmt ausgedrückt. Der letztere theilt mit dem Namen des christlichen Cicero auch die Oberflächlichkeit desselben und das Rhetorische des Chrysostomus. Hilarius von Pictavium hingegen unterscheidet bestimmt die der Seele anklebende Unvollkommenheit von den wirklichen Sünden, und nennet jene selbst das vitium originis. Wegen des uns allen gemeinschaftlichen Ursprungs sind alle Menschen nicht frei vom Bösen. Per naturam corporis ist die Materie der Sünde für alle Menschen da. In Ps. 118. p. 331. 329. 219. Noch mehr konnte Augustinus sich auf Ambrosius berufen. Dieser sagt in seinem Comment. in Lucam nach Augustinus Anführung c. Jul. l. 1. c. 3. u. op. imp. l. 2. c. 36: Die Sünde Adams ist der Tod Aller. Adam war, und in ihm waren wir alle; Adam kam um, und in ihm sind wir alle umgekommen. Schon von der Geburt her sind die Menschen mit Sünden angesteckt. Nec conceptus exsors iniquitatis, quoniam parentes non carent lapsu. Apologia Prophetae David c. 4. Ebendaselbst heißt es: Wir haben alle in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Nachfolge der Natur ist auch die Nachfolge der Schuld auf Alle übergegangen. Adam ist in einem Jeden von uns. Denn in ihm hat die Menschheit (conditio humana) gesündigt, weil die Sünde durch Einen auf Alle übergegangen ist. Adam erhielt eine tödtliche Wunde (letale vulnus), an welcher das ganze menschliche Geschlecht gestorben seyn würde, wenn nicht jener herabsteigende Samariter seine schmerzhaften Wunden geheilet hätte. Ap. Aug. c. Jul. l. 1. c. 3. Ferner im 1. Buche de poenit. c. 2. sagt er: alle Menschen werden unter der Sünde geboren und selbst ihre Entstehung ist verderbt, ortus ipse in vitio est. Ap. Aug. c. Jul. l. 2. c. 3. u. c. duas epp. Pelagg. l. 4. c. 11. Die Uneinigkeit des Fleisches und Geistes ist durch die Uebertretung des ersten Menschen in die Natur übergegangen (in na-

turam vertit). In Luc. 1, 7. Es ist also ausgemacht, daß Niemand, der durch Mann und Weib gezeugt ist, frei von Sünde ist. Ap. Augustin. de nupt. et conc. l. 1. c. 35. u. l. 2. c. 5. Die Kinder werden bei dem Anfang ihres Daseyns von der malitia gebessert. Ap. Aug. c. Jul. l. 1. c. 3. Wer ist jener Wucherer der Sünde anders, als der Teufel, von welchem Eva die Sünde, welche auf alle Nachkommen überging und durch die Zinsen des ganzen Menschengeschlechts in Schulden setzte (defoeneravit). Ambr. de Tobia c. 9. Das Lösegeld (pretium) unserer Befreiung war das Blut Christi, welches nothwendig dem bezahlt werden mußte, dem wir durch unsere Sünden verkauft waren. Ep. 77. Augustinus führet c. Jul. l. 1. c. 3. noch mehrere andere, weniger berühmte Lehrer der lateinischen Kirche an, deren Uebereinstimmung mit ihm in dem Dogma von dem pecc. originale er sich erfreute.

Es ist zuletzt nur noch hinzuzufügen, wie in der lateinischen Kirche das Dogma von der Erbsünde, von Augustinus gegen Pelagius und Cölestius durchgefochten und bestimmt, endlich zum kirchlichen Abschluß gelangte, wobei es auch im Abendland im Wesentlichen geblieben, obgleich die griechische Kirche seitdem niemals davon sonderliche Notiz genommen und auch nach jenen Synodalbestimmungen sich noch oft Widerspruch dagegen erhoben hat. Gleich im Anfang des Streites, da Cölestius sich zu Karthago um eine Presbyterstelle bewarb, wurde er von dem Diaconus Paulinus daselbst irriger Meinungen wegen angeklagt. Es sind die oben bereits entwickelten Grundsätze von der sterblichen Erschaffung Adams, von der noch jetzt vorhandenen gleichen Beschaffenheit der Kinder mit Adam vor dem Sündenfalle. Die erste Verdammung dieser Lehrsätze erfolgte auf der Synode zu Karthago vom Jahre 412, unter dem Vorsitz des Bischofs Aurelius. Pelagius war hierauf in den Orient gereiset und dort mit Hieronymus in Streit gerathen. Auf einer Synode zu Diospolis unter Eulogius Vorsitz im Jahre 415, wurde er

noch für rechtgläubig erklärt, indem er einige der ihm vorgeworfenen Lehren nicht für die seinigen erkannte, andere zurücknahm oder ihnen eine erträgliche Deutung gab. Hieronymus und Augustinus fühlten sich dadurch aufs äußerste gekränkt und aufgebracht. Im folgenden Jahr 416 wurden also die Lehrsätze des Pelagius und Cölestius auf zwei Synoden, zu Karthago und Mileve, förmlich und aufs neue verdammt, und der römische Bischof Innocenz I. trat dieser Verdammung bei. Augustinus wußte das Ansehen der Synode zu Diospolis mit dieser Verwerfung zu vereinigen durch die Erklärung, daß Pelagius nur durch Verstellung und Zweideutigkeit der Verdammung durch diese Synode entgangen sey. Nicht die Ketzerei ist freigesprochen, sagte er, sondern nur der Mensch, welcher die Ketzerei leugnete. De pecc. orig. c. 10. De gestis Pel. c. 10. 11. Retract. l. 2. c. 47. Aber schon zu Diospolis war nicht allein mehr das Dogma von der Erbsünde Gegenstand der kirchlichen Bestimmung, sondern auch die Lehre von der Freiheit und Gnade, und da inzwischen Zosimus, der Nachfolger von Innocenz, für die Pelagianer günstig gestimmt worden war, so wiederholten die africanischen Bischöfe die Verdammung der pelagianischen Lehre nochmals auf einer Synode zu Karthago vom Jahre 418. Es sind besonders die drei ersten Canonen dieser Synode, welche hierher gehören. Es wurde außerdem der Staat in das Interesse der Kirche, nach der Sitte der Zeit, hineingezogen, durch ein Gesetz des Kaisers die pelagianische Lehre verboten, Pelagius und Cölestius aber aus Rom verwiesen und ihre Anhänger mit dem Exil bedroht. Auch Zosimus verdammte zuletzt die Pelagianer, und alle, welche denselben nicht beitreten wollten, wurden abgesetzt. Weil dieses an sich eine gehässige Form war, so ist sie in den neueren Zeiten vollends von aller Dogmenhistorie als das einzige Mittel angesehen worden, wodurch der Augustinismus über den Pelagianismus siegte, in welchem Urtheil man aber zugleich von aller innern Wahrheit oder Falschheit

der streitigen Lehrsätze abstrahirte. Man konnte nun sagen, die augustinische Lehre habe sich nur durch Gewalt und Zwang geltend gemacht.

2. Das Dogma von der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit in dem Werk der Bekehrung und Besserung.

In dem berühmten Streit zwischen Augustinus und den Pelagianern über den ursprünglichen Zustand des Menschen vor und nach dem Fall, war man auf beiden Seiten wohl darin einig, daß der Mensch, wie er von Gott geschaffen ist, gut sey; der Unterschied und Widerspruch beiderseitiger Bestimmung erhob sich erst über die Frage, was der Mensch und das gesammte Menschengeschlecht geworden sey durch den Sündenfall, und hier trat pelagianischer Seits die Behauptung ein, die menschliche Natur sey wesentlich dadurch nicht verändert oder verschlimmert worden, und jeder Neugeborene sey jetzt in keinem andern Zustande, als worin Adam sich befand vor der Uebertretung; von Seiten Augustinus hingegen das Behaupten des angeborenen Verderbens, der Erbsünde, welche die Sünde des ersten Menschen verbreitet über alle und mit ihr zugleich dessen Schuld und Strafe. Man unterschied dabei oft nicht genau genug, wodurch unsägliches Misverständniß entstand, was der Mensch an sich sey, d. h. durch Gott und in göttlicher Bestimmung, und was er von Natur sey, d. h. als der fleischlich-, irdischgesinnte. In dieser Beziehung blieben die Pelagianer in der Einseitigkeit stehen, daß sie den Menschen in beiden Rücksichten für gut erklärten, gut nicht nur an sich und durch Gott, sondern auch von Natur, Augustinus aber beides unterschied, was er ist, nämlich an sich und was er geworden ist, nämlich durch die Sünde, welche ihre Folgen erstreckt über alle, welche auf dem Wege der natürlichen Zeugung entstanden sind. Der weitere Gegenstand des Streites betraf nun das, was der Mensch in diesem Zustande werden kann

und soll, wie darin das Werk seiner Bekehrung und Besserung vor sich gehe oder überhaupt die Bestimmung seines Daseyns erreiche. Eine ganz verschiedene Theorie darüber mußte sich ergeben, je nachdem man sich in Ansehung der ersteren Frage entweder an die eine oder andere Seite, an die pelagianische oder augustinische stellte, und wie schon in dem Streit über den Menschen vor und nach dem Fall, so war auch in diesem nur die Frage: was der Sinn und die Lehre der christlichen Religion sey über diesen Punkt; auf das theologische, dogmatische Verständniß der christlichen Heilslehre und Heilsordnung kam es an. Durch die dogmatische Untersuchung wurde aber nicht allein die Erkenntniß dessen gesucht, was in der göttlichen Offenbarung, in der Bibel enthalten, darüber bestimmt sey, sondern auch, was die Vernunft der Sache mit sich bringe und, an sich in göttlicher Offenbarung gegeben, sich auch vor der denkenden Vernunft als Wahrheit bewähre. Deshalb ließ Augustinus sich hier besonders in mancherlei tiefsinnige Speculationen ein, um dadurch das in der Bibel Gegebene als Wahrheit zu beweisen und vor der Vernunft zu rechtfertigen, da hingegen die Pelagianer auch hier ganz oberflächlich verfuhren und in abstractem Verstandesraisonnement stehen blieben. Welches nun aber auch das Ergebniß der gegenseitigen Untersuchung und Bestimmung war, so darf man den Streit über das Verhältniß der göttlichen Gnade zu menschlicher Freiheit im Werk der Bekehrung und Besserung nicht für eine Zufälligkeit halten, welches er nur war in Beziehung auf Zeit und Ort, und die verschiedenen Individuen, welche den Streit zu führen hatten. Der Widerspruch, in welchen sie durch ihre gegenseitige Denkart mit einander traten, ist nicht allein nur durch sie und nach ihrer Willkühr entstanden, sondern er liegt in der Sache, in dem Gegenstande des Streites und kam aus dem Dogma selbst an die Streitenden, und ist in sofern ein wesentliches Moment der Lehre selbst, durch welches sie hindurch geführt werden mußte, um in der Kirche

zum vollen Bewußtseyn der Wahrheit zu gelangen. Ebendaher kam die Nothwendigkeit, ja der innere Zwang, womit die eine und andere Partei an ihre Denkart gefesselt war und davon nicht ablassen und weichen zu können versicherte; sie hatte da eine bestimmte Seite der Wahrheit selbst für sich, und eben das war der Unterschied zwischen den Pelagianern und dem Augustinus, daß jene in einer, wiewohl an sich orthodoxen, doch einseitigen Bestimmung stehen blieben und das Dogma selbst darauf reducirten und beschränkten, in Augustinus Entwickelungen hingegen das Dogma sich durch alle seine verschiedenen Momente hindurch bewegte, worin denn auch der Pelagianismus seine Stelle hatte, aber zugleich durch die fortschreitende Bewegung aufgehoben war. Man kann daher wohl nachweisen, daß der Pelagianismus mit seinen positiven Bestimmungen im Augustinismus, aber nicht, daß umgekehrt dieser in jenem enthalten ist. Durch Augustinus erst gelangte die christliche Kirche zum vollständigen Bewußtseyn dessen, was sie an der christlichen Religion in Ansehung ihrer Lehre von der Bekehrung und Besserung, und der in Jesu Christo erschienenen Gnade Gottes habe, und dieses reichere und klar entwickelte Bewußseyn des Christenthums in dieser Hinsicht war ein so wesentlicher, als nothwendiger Fortschritt. Diese Entwickelung, dieß klare Bewußtseyn und diese theologische Deduction der christlichen Glaubensmomente in ihrem innern Zusammenhange ist das Neue an seiner Lehre, und wenn man will sein Verdienst, wodurch er vor allen frühern Kirchenvätern sich ausgezeichnet hat und von ihnen sich unterscheidet, nicht aber, wie man es oft vorgestellet hat, als ob er in einem inneren Widerspruch mit dem früheren Kirchenglauben gestanden und ganz unerhörte Dinge auf die Bahn gebracht hätte. Gar Manches von den Ansichten des Augustinus hat die christliche Kirche fallen lassen und allein auf seine Rechnung gestellt; aber die Haupt- und Grund-Ideen seiner Ansicht sind in die Lehre der Kirche übergegangen, und wären jene

nicht an sich mehr oder weniger die der Kirche gewesen zu allen Zeiten, so hätte sie auch die Kirche nachher sich nicht aneignen und sie für die ihrigen erklären können. Augustinus hat in allen diesen Streitigkeiten nur den wahren Sinn des Christenthums über die streitigen Punkte entwickeln, dasselbe gegen alle Angriffe seiner Gegner und gegen deren Abweichung vom wahren, christlichen Glauben vertheidigen und so nur die wahre Gesinnung der christlichen Kirche im Widerspruch gegen einseitig häretische Ansichten declariren wollen, und er hat genügend wenigstens dieses gezeigt, daß nicht die pelagianische Vorstellung die wahrhaft christliche und apostolische sey, wofür sie nur von solchen auch in der neuern Zeit gehalten worden, welche mit den Pelagianern auf gleich einseitigem, abstract verständigem, rationalistischem Standpunkte stehen, welches aber nicht der der christlichen Religion selbst ist.

Eine Geschichte der äußerlichen Bewegungen und Abwechselungen des Streites und seiner Folgen für die streitenden Personen selber mag, da die Quellen klar und reichlich vorhanden sind, ein Leichtes seyn; schwierig hingegen ist die Geschichte der Gedankenbewegungen, die innere Geschichte dieser Controverse, und dieses ist die Hauptsache für die Dogmatik der Kirche. Da insonderheit die Natur des Gegenstandes durchaus dialectisch ist und in dem Widerspruch selbst der Gnade mit der Freiheit die eine Seite stets noch in die andere hineinscheint, eben dadurch aber die augustinische Ansicht in die pelagianische und diese in jene tief verwickelt ist, so kann der Gang einer Darstellung beiderseitiger Ansichten auch nur ein dialectischer seyn. Es ist demnach das Dogma nur in dem quantitativen Uebergewicht seiner Bestimmungen nach der einen oder andern Seite, also zuerst die Freiheit im Verhältniß zur Gnade, sodann die Gnade im Verhältniß zur Freiheit und endlich das Resultat zu betrachten.

1) Die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade. Die älteren Kirchenlehrer in ihren Beantwortungen

der Frage: wie der Mensch bekehrt und gebessert werden könne, hatten die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade stets als die gleicherweise wirkenden Ursachen der Bekehrung und Besserung vorgestellt; aber in dieser Unmittelbarkeit der Vorstellung, ohne nähere Bestimmung, waren sie stehn geblieben, und hiermit hatten sie sich an der Behauptung des substanziellen christlich-biblischen Glaubensinhalts genügen lassen. Durch der Pelagianer Ansicht aber war diese so unmittelbar gehaltene Einheit der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit in ihrem Zusammenwirken im Werk der Bekehrung und Besserung aufgehoben und in den Widerspruch übergegangen, so daß da die göttliche Gnade nicht wirkte, wo menschliche Freiheit, und wo diese nicht, da die Gnade wirksam war. Man kann nun das Bestreben des Augustinus ganz einfach als ein solches betrachten, worin und womit es darauf abgesehen war, diesen Widerspruch, als in welchem das Christenthum nicht ist, sondern nur die menschliche subjective Vorstellung davon, aufzuheben und in die Behauptung der Einheit beider zurückzukehren. Aber diese Einheit war dann auch nicht mehr jene abstracte und unbestimmte der frühern Kirchenväter, sondern die durch den Unterschied, die Negation, ja durch den Streit und Widerspruch vermittelte und so erst wahrhaft concrete Einheit beider.

a. Dem abstracten und trennenden Verstandesprinzip, welches dem Pelagianismus zum Grunde liegt, gemäß, war daher das Hauptbestreben in diesem zunächst darauf gerichtet, die Grenzen der Wirksamkeit der Gnade und Freiheit zu bestimmen, beide wohl von einander zu unterscheiden, ja einen Gegensatz zwischen beiden aufzurichten, welches allerdings ein Moment des Begriffes ist, nur daß es nicht fixirt werden darf, wie es die Pelagianer thaten. Dieß ist die Quelle ihrer ganzen Einseitigkeit, von welcher Augustinus sie zu überzeugen und zu befreien suchte. Pelagius unterschied dreierlei in dem Menschen, das Können, das Wollen und das Seyn. Das Können stellen wir, sagte

er, in die Natur, das Wollen in den freien Willen, das Seyn in die Wirkung von beiden. Das erstere, das Können, kommt von Gott, der es seiner Creatur verliehen hat; die beiden andern aber, das Wollen und das Seyn, gehören dem Menschen an, weil sie vom freien Willen ausfließen. Nach Augustinus de grat. Christi c. 4. 5. 25. 41. Man kann diesen abstracten Gegensatz und dessen ebenso abstractes Festhalten für das Prinzip des Pelagianismus ansehen. Nach dieser Vorstellung ist zwar die Freiheit in ihrem Ursprung, wie Alles ursprünglich von Gott, ein göttliches Vermögen, aber in ihrem Gebrauch und ihrer Anwendung ein ganz menschliches, woran Gott weiter keinen Antheil hat. Jene natürliche Possibilität ist die abstracte Einheit der Gnade und Freiheit, sie ist die ursprüngliche Einrichtung der Natur, und Pelagius nannte sie gratiam, sine qua nihil boni possumus facere, nach Augustinus de gest. Pelag. c. 2. Die Possibilität ist ebenso sehr der freie Wille in seiner reinen, unbestimmten Möglichkeit, das formale Vermögen, sich nach der einen oder andern Seite zu wenden. Pelagius sagt: possibilitatem utriusque partis a Deo insitam esse, und sie sey als solche eine fruchtbare Wurzel, welche denn aus dem Willen des Menschen das Verschiedenste hervorbringe und erzeuge, und also nach dem Willen des Besitzers (ad proprium cultoris arbitrium) glänzen könne mit einem Flor von Tugenden oder durch das Unkraut der Laster widerlich werden. De grat. Chr. c. 18. Das posse also hat die Natur von Gott. Daß wir sehen können mit den Augen, ist nicht unser Werk; daß wir aber gut oder schlecht sehen, ist unsere That. Ebenso daß wir alles Gute thun, sagen, denken **können**, das ist von dem, der dieses Können geschenkt hat und es auch unterstützt. Daß wir aber gut handeln oder reden oder denken, ist unser Werk, weil wir dieß alles auch zum Schlechten wenden können. In seinem Buch de natura hatte Pelagius erklärt: er nenne das Gnade Gottes, daß unsere Natur die Möglichkeit, nicht zu

sündigen, bei der Schöpfung empfangen habe, da sie mit freiem Willen geschaffen worden. Aug. de gestis P. c. 10. Auf diese Einrichtung unserer Natur stützte dann Pelagius den Satz: die Macht des freien Willens sey in allen Menschen generaliter, Juden und Heiden. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Aug. de grat. Christi c. 31.

b. Ist die von Gott dem Menschen aus Gnaden anerschaffene Freiheit, die in sich selbst unbestimmte Möglichkeit zu handeln so oder so, so ist sie auch die Möglichkeit nicht zu sündigen, alles Böse zu lassen und alles Gute zu thun. In der ep. 90. u. 95. stellet Augustinus diese Lehre der Pelagianer so dar: die Natur des geschaffenen Menschen sage dem Schöpfer Dank oder verkündige die Gnade des Schöpfers, und so sagen sie, könne er ohne Sünde seyn und die Gerechtigkeit erfüllen durch seinen freien Willen, und mittelst der Hülfe der göttlichen Gnade, kraft deren Gott ihm dieses selbst verliehen hat in und mit der natürlichen Möglichkeit. Wenn er also nur will, so kann er alle Gebote Gottes in diesem Leben erfüllen, ohne eine andere Gnade, als welche sich in dem ihm geschenkten Vermögen, welche ebenso sehr die menschliche Freiheit als ein Gnadengeschenk Gottes ist, erwiesen hat. So stellen die zu Mileve versammelten Väter die pelagianische Lehre in ihrem Schreiben an Papst Innocenz dar, sie sagen: es könne der Mensch in diesem Leben nach Erkenntniß der Vorschriften Gottes bis zur Vollkommenheit der Gerechtigkeit, ohne weitere Beihülfe der Gnade des Heilandes, blos durch die Freiheit seines Willens es bringen, so daß ihm nicht mehr nöthig sey, zu beten: vergieb uns unsere Schuld. Aug. ep. 92. Wenn ich sage, es könne ein Mensch ohne Sünde seyn, wenn er wollte, so behaupte ich gerade nicht, es seyen wirklich solche vorhanden. Aliud enim est, esse posse, quod Graece dicitur *δύναμις*, aliud est esse, quod ipsi appellant *ἐνέργειαν*. Ap. Hieronym. contra Pelag. l. 1. Die

Möglichkeit Gutes zu thun, war allerdings zugleich die Möglichkeit nicht zu sündigen; in solchen leeren Abstractionen trieben sich die Pelagianer herum, ohne sich um die wirkliche Natur des Menschen zu bekümmern. In den sogenannten Definitionen bei Augustinus de perfectione justitiae hominis, welche dem Cölestius zugeschrieben werden, wird der Satz: der Mensch könne ohne Sünde seyn, mit vielen Argumentationen zu beweisen versucht. Man muß fragen, heißt es da, was ist die Sünde, ein Natürliches oder ein Zufälliges; ist sie ein Natürliches, so ist sie nicht Sünde, ist sie ein Zufälliges, so kann sie auch weichen, und was weichen kann, das kann auch vermieden werden, und was vermieden werden kann, ohne das kann auch der Mensch seyn. C. 2. Auf jene zwei angeführten Lehrsätze stützten nun die Pelagianer

c. den Satz: daß die Freiheit des Willens noch jetzt in jedem Menschen unverloren, die Erbsünde als Verlust solcher Freiheit zu verwerfen und der Mensch noch jetzt als geboren in demselben Zustande anzusehen sey, in welchem Adam sich vor der Uebertretung befand. Alle menschliche Sündhaftigkeit hatte nach ihnen ihren Grund nicht in einem angeborenen Verderben oder in der Fortpflanzung, sondern jeder, lehrten sie, ziehe dieselbe nur aus übler Angewöhnung sich zu, und es könnte daher auch mit demselben Willen und derselben Kraft der Seele, womit die Sünde geschieht, sie auch getilgt werden. Wir werden fähig zum Guten und zum Bösen geboren und sind wie ohne Tugend, so auch ohne Laster geschaffen, sagte Pelagius ap. Aug. de pecc. orig. c. 13. In der Freiheit zum Guten und Bösen besteht der Vorzug der vernünftigen Seele, hierin die Ehre und Würde unserer Natur. Daher erlangen die Besten Lob und Belohnung, und es würde in dem Beharrenden keine Tugend seyn, wenn er nicht zum Bösen hätte übergehen können. Gott hat es zum Eigenthum des Menschen gemacht, zu seyn, was er will, damit er, fähig zum Guten und Bösen von Natur

(naturaliter), beides seyn könne und seinen Willen zu einem von beiden lenke. Das Vermögen Böses zu thun hat er uns nur dazu ertheilt, damit wir seinen Willen nach unserm Willen vollbringen. Selbst daß wir das Böse thun können, ist also etwas Gutes; es macht, daß das Gute nicht gezwungen, sondern freiwillig geschieht. Ep. ad Demetriadem c. 2. 3. 13. 14. Der Pelagianismus bleibt hier ganz wieder nur im Formalen stehen, ohne sich auf die Sache selbst einzulassen. Daß der Mensch das Gute wollen und thun kann, sagt Pelagius, ist allein Gottes. Es kann daher jenes allein seyn, wenn auch diese beiden Stücke nicht da gewesen sind; diese können aber ohne jenes nicht seyn. Daher hängt es von mir ab, so wenig einen guten Willen als eine gute Handlung zu haben; auf keine Weise aber kann ich nicht haben die Möglichkeit des Guten: denn sie ist in mir, auch wenn ich sie nicht haben will, und die Natur gestattet hierin niemals Ruhe. Ap. Aug. de lib. arb. c. 4. Wir sagen, so äußert sich Pelagius in seinem Glaubensbekenntniß, der Mensch könne immer sowohl sündigen, als nicht sündigen, damit wir immer eingestehen, daß wir einen freien Willen haben. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 47. Ebenso erklärte sich Cölestius auf der Synode zu Diospolis, wo es als seine Meinung angeführt wurde, es stehe in dem freien Willen eines Jeden, etwas zu thun oder nicht zu thun, und so äußert er sich auch in dem Glaubensbekenntniß bei Augustinus. De pecc. orig. c. 6. Am stärksten sprach sich Julianus darüber aus. Selbst der Sünder, sagte er, verliert durch seine Vergehungen nicht die Freiheit des Willens, sondern nur das Bewußtseyn der Gerechtigkeit. Der freie Wille aber ist auch nach den Sünden so sehr freier Wille, als er es vor den Sünden war, denn durch seine Wirkung geschieht es, daß die Meisten die verborgene Schande ablegen, und nachdem sie den Schmutz der Laster entfernt haben mit den Insignien der Tugend geschmückt werden. Op. imp. l. 1. c. 91. Wir behaupten, daß durch die Sünde eines

Menschen nicht der Zustand der Natur, sondern nur die Beschaffenheit des Verdienstes verändert werde, d. h. daß auch in dem Sündigenden diese Natur des freien Willens ist, durch welche er von der Sünde ablassen kann, welche in ihm war. L. c. l. 1. c. 96. Hätte der Mensch von Natur nicht einen freien Willen, so würde er auch nicht zurechnungsfähig seyn, und es wäre ungerecht von Gott, ihn strafen zu wollen für das, was zu thun oder zu lassen nicht von ihm abhängt. Sind die Menschen deshalb so, sagt Pelagius, weil sie nicht anders seyn können, so haben sie keine Schuld. Nicht mit der gelindesten Bestrafung dürften die Sünden geahndet werden, wenn sie überhaupt nicht vermieden werden können. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 7. 12. Ohne die Zurechnung aber hört alle Tugend und alle Ermahnung zur Besserung auf und die Gebote Gottes selbst sind unnöthig. Dieß setzet Pelagius in seinem Brief an die Demetrias auseinander im 8. und 19. Capitel. Selbst durch die schlechteste Anwendung des freien Willens, sagte Julianus, konnte der freie Wille selbst nicht verloren gehen, selbst der böse Wille ist ein Beweis der Freiheit. Wie kann durch den Anfang der Wirkung die Wirkung selbst vernichtet werden? Ap. Aug. Op. imp. l. 6. c. 11. In jenem Schreiben an die Demetrias schildert Pelagius unter anderen die Vorzüge der menschlichen Natur. Es ist, heißt es da unter anderen, in unserm Herzen eine gewisse natürliche Heiligkeit (naturalis quaedam sanctitas), welche gleichsam in einem Schlosse der Seele Wache hält, und über Gutes und Böses urtheilt. Die menschliche Natur ist, sagt Julianus, bei den Neugeborenen mit der Mitgabe der Unschuld geschmückt. Der freie Wille ist noch in dem ursprünglichen unverdorbenen Zustande (lib. arb. integrum est), und die Natur ist bei einem jeden, ehe der eigene Wille sich äußern kann, für unschuldig zu halten. Ap. Aug. Op. imp. l. 2. c. 20. Alles nachherige Böse, welches sich in dem geborenen Menschen entwickelt, wenn er zu freiem Willen gekommen, entsteht durch

Erziehung, Beispiele, Gewohnheit. Durch die lange Gewohnheit zu sündigen, scheint die Sünde gewissermaaßen eine Herrschaft gewonnen zu haben über die menschliche Natur, und also die Ausübung des Guten zu erschweren. Ep. ad Demetr. c. 8. Mit solchen Grundsätzen war, wie schon gezeigt worden, die Annahme einer Erbsünde unvereinbar. Es hieß ja, vor dem freien Willen ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. Adam gab nur das erste Beispiel der Sünde und durch die Nachahmung dieses Beispiels ist die Sünde weiter in die Welt gekommen. Adam gab, wie Pelagius sagte, in und mit seinem Beispiel die erste Form der Sünde, die vor ihm nicht da war. Pelag. commentarii in ep. ad Rom. c. 5. Durch Adam kam die Sünde und das moralische Verderben in die Welt, weil er mit freiem Willen zuerst sündigte; durch Nachahmung (per imitationem) seines Beispiels und nicht durch Fortpflanzung (per propagationem) sind die Sünde und ihre Folgen auf das Menschengeschlecht übergegangen. Ap. Aug. de pecc. mer. et rem. l. 1. c. 9. De nat. et gr. c. 9. In dem Briefe an die Demetrias entwickelt Pelagius noch besonders, daß der Sünder sich durch keine nothwendige Eigenschaft seiner Natur entschuldigen könne, sondern jederzeit nur aus freiem Triebe falle. C. 8. Alle diese Lehrsätze wußten die Pelagianer durch eine bequeme Exegese auch aus der heiligen Schrift heraus zu erklären.

Es ist nun andererseits die Widerlegung dieser pelagianischen Lehre vom augustinischen Standpunkt zu betrachten. Was also

1) den von den Pelagianern aufgestellten Unterschied zwischen Können, Wollen und Seyn betrifft, und die Possibilität zunächst, so war die mechanische Vorstellung der Pelagianer auffallend, nach welcher Gott einmal für immer als Schöpfer dem Menschen, als seinem Geschöpf, die Möglichkeit Gutes zu wollen, beigelegt, und sich sodann von ihm zurückgezogen und ihm selbst überlassen hat, was er nun von dem, was ihm möglich gemacht, wirklich machen wolle oder nicht. In dieser ganz äußerlichen

Ansicht ist Gott vorgestellt wie ein Künstler oder Fabrikant, der sein Produkt producirt, indem er einen vorgefaßten Begriff realisirt und es dann, von ihm selbst abgelöset, auf seine eigenen Füße stellt. Gott hat den Menschen gleichsam wie eine Uhr hervorgebracht und sie auch aufgezogen, und nun geht sie so durch ihre eigene, einmal in sie gelegte Kraft fort. Schon Hieronymus leitete aus dieser Lehre die Folgerung ab, Gott habe sich also wohl schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen einmal freien Willen verliehen. Dormitat ergo Deus in operibus nostris, semel data liberi arbitrii potestate, nec orandus est, ut in singulis operibus nos adjuvet, cum voluntatis nostrae sit et proprii arbitrii, vel facere si volumus, vel non facere, si nolumus. Hier. contra Pelagianos c. 1. Denn da Pelagius, sagt Augustinus, jene drei Dinge feststellt und unterscheidet, wodurch die Gebote Gottes nach ihm erfüllt werden können, nämlich die possibilitas, die voluntas und actio, die erstere, wodurch der Mensch gerecht seyn **kann**, die andere, wodurch er gerecht seyn **will**, die dritte, wodurch er gerecht **ist**: so bekennt er, daß das erste von diesen dreien, die Possibilität, von dem Schöpfer der Natur verliehen sey und nicht in unserer Gewalt stehe, sondern daß wir sie haben, auch wenn wir nicht wollen; die beiden andern aber erklärt er für das Unsere und eignet es so uns zu, daß er behauptet, es sey nur von uns. Endlich sagt er, nicht dieses beides was in unserer Macht steht, sondern das, was in unserer Macht nicht steht und von Gott in uns ist, nämlich die Possibilität, werde durch die göttliche Gnade unterstützt, gleich als ob dieses so schwach sey, was Gott doch selbst gesetzt hat in die Natur, die beiden andern aber, die unser sind, so fest, stark und sich selbst genügend, daß sie keiner Hülfe bedürfen, Gott also uns helfe, nicht, damit wir wollen, nicht, damit wir handeln, sondern nur, damit wir zu wollen und zu handeln vermögen. C. 3. u. 5. Die Possibilitas, die Potestas, als dieses rein formelle Vermögen des Willens, leugnet auch

Augustinus nicht, nur daß sie durch die Gnade erst von allen Hemmungen befreit werden muß, um wirklich zu seyn oder zu wirken. In der Schrift contra duas epp. Pelagg. l. 1. c. 2. sagt er ausdrücklich, nur die Freiheit des Willens, nicht der Wille, als dieses blos formale Vermögen, sey in dem Sündenfalle verloren gegangen. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Der Mensch ist nach Augustinus zwar frei im Sinne der Pelagianer, aber nicht frei im Sinne des Christenthums, nicht frei genug, sich selbst helfen zu können und etwas Gutes auszurichten, so wie er ist von Natur und so bleibend, wie er ist von Natur. In seinem jetzigen, verdorbenen Zustande vermag er durch sich allein nichts Gutes zu wollen und zu thun; frei ist er nur noch zum Bösen, allein nicht frei zum Guten. Enchiridion ad Laur. c. 30. In dem ersten Synodalschreiben der Synode zu Karthago an Papst Innocenz heißt es, die Pelagianer versicherten, darin bestehe die göttliche Gnade, daß er die menschliche Natur so geschaffen, daß sie durch den eigenen Willen könne das Gesetz Gottes erfüllen, sey es entweder von Natur in unser Herz geschrieben oder in der Schrift gegeben, und eben darin wird ihnen dann zur Last gelegt, daß sie vom Christenthum gar keine Ahndung haben; sie vertheidigen nicht, heißt es da, sondern verwandeln in gottesleugnerischem Stolz den freien Willen und lassen der Gnade keinen Raum, durch die wir Christen sind. Hieronymus sagt: Wir sagen, der freie Wille selbst bedarf der göttlichen Hülfe und zwar zu jeder einzelnen That; dieß aber wollt ihr nicht, sondern das wollt ihr, daß jeder, der einmal den freien Willen hat, der Hülfe Gottes nicht mehr bedürfe. Ep. ad Ctesiphontem. Eine neue Ketzerei, der Gnade Gottes feindlich, erhebt sich gegen die Kirche, sagt Augustinus, von Menschen nämlich, welche so viel der

menschlichen Schwachheit zuzueignen wagen, daß sie behaupten, dieses Vermögen allein gehöre der göttlichen Gnade an, und sagen, mit dem freien Willen und der Möglichkeit nicht zu sündigen sind wir geboren und Gottes Gebote vermögen wir auch zu erfüllen. Ep. 94.

2) Dem andern Grundsatz der Pelagianer, welchem zufolge der Mensch alles Böse meiden und alles Gute thun kann, wenn er nur will, setzte Augustinus die Lehre des Christenthums von dem allgemeinen Verderben des Menschen von Natur entgegen, und eben darin lag, daß der Mensch von Natur und ohne die Gnade gar nichts Gutes thue, sondern nur sündigen könne. Wenn, sagt Augustinus, die Pelagianer jenes gesagt hätten, nur um in dem geschenkten Naturvermögen die Gnade Gottes zu verherrlichen, so wolle er gern beistimmen und sagen, es könne allerdings wohl ein Mensch ohne Sünde seyn, per Dei gratiam et liberum arbitrium, und so ist hierüber an und für sich kein Streit zwischen Augustinus und seinen Gegnern. Als abstracte und formale Bestimmung läßt auch Augustinus diese pelagianische Meinung gelten; als unbestimmte Möglichkeit, vollends unter Hülfe der göttlichen Gnade kann eine solche menschliche Vollkommenheit nicht geleugnet werden. Ist aber von dem wirklichen Menschengeschlecht die Rede, seinem Denken, Wollen und Thun, wie es ist von Adam her oder von dem Sündenfall her, und wird die Meinung nur auf den Willen des Menschen beschränkt ohne alle weitere Gnade, als welche sich in der Einrichtung der Natur erwiesen, so weist sie Augustinus zurück. Denen, welche sagen, es könne der Mensch in diesem Leben ohne Sünde seyn, sagt Augustinus, muß man nicht unvorsichtig und unbesonnen sogleich widerstreben. Denn wollten wir leugnen, es könnte wohl seyn, so würden wir sowohl dem freien Willen, der danach strebt, als auch der Macht und Barmherzigkeit Gottes, der durch seine Hülfe dieß leistet, Abbruch thun. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Jene pelagianische Mei-

nung setzte offenbar voraus, es sey der Mensch mit seinem freien Willen noch ganz in derselben Integrität, wie vor dem Sündenfall, und es komme noch jetzt die menschliche Natur in einem Jeden unverletzt und unbefleckt zum Vorschein. Da so nach pelagianischer Ansicht alle Sündhaftigkeit ihren Grund nicht in einem angeborenen Verderben oder in der Fortpflanzung der ursprünglichen Sünde hatte, sondern Jeder dieselbe sich erst ganz neu zuzieht, so konnte sie auch durch denselbigen freien Willen unterdrückt und verhindert werden, wie es ja von den wirklichen Sünden auch Augustinus nicht leugnet, die der Mensch unter Gottes Beistand meiden kann. Aber ein anderes war, ob er auch dem ausweichen kann, was in und mit seiner menschlichen Natur gegeben und mit ihr so verwickelt ist, daß es in allen, die von dem ersten Menschen auf dem Wege des Fleisches und Blutes abstammen, unzertrennlich ist, welches ist, daß sie alle Sünder sind, und was selbst unter den Bösen und Guten noch keinen Unterschied macht, indem der Mensch doch selbst mit seinen guten Werken ein Sünder ist und bleibt. Das nennen sie die göttliche Gnade, sagt Augustinus, daß unsere Natur, da sie geschaffen worden, die Möglichkeit nicht zu sündigen empfangen, weil sie mit freiem Willen geschaffen worden. Ep. 105. 106. Aber dem setzte Augustinus entgegen die wirkliche Beschaffenheit unserer Natur seit der ersten Sünde, nach der der Mensch vielmehr mit dem eignen Willen nichts Gutes thun, also nur sündigen kann. Vincentibus et vincientibus cupiditatibus subditus homo est. Ep. 140. Ohne die Gnade ist der Mensch frei nur zum Sündigen, zur Gerechtigkeit wird er frei nur durch göttliche Befreiung und Hülfe. Sine gratia nisi ad peccandum valet liberum arbitrium; ad justitiam non nisi divinitus liberatum adjutumque non valet. Contra duas ep. P. l. 3. c. 8. Der pelagianischen Meinung setzte Augustinus an dieser Seite die Behauptung einer pönalen Nothwendigkeit zu sündigen, entgegen. Aus dem ersten peccatum ist eine poena peccati ge-

worden für alle, welche von Adam abstammen. Diese Nothwendigkeit zu sündigen ist in Augustinus Vorstellung keineswegs eine absolute, sondern nur allgemeine und gleichsam geschichtliche und relative, sie bezieht sich lediglich auf die, welche vom ersten Menschen herstammen und in und mit ihm gesündiget haben. Durch die Sünde des ersten Menschen, welches ja die Sünde der menschlichen Natur selbst ist, ist die Möglichkeit, auch nicht zu sündigen, und die adamitische Freiheit in eine gefährliche Nothwendigkeit, in einen sündhaften Zustand übergegangen und verwandelt worden. Als Julianus ihm vorhielt, die Gerechtigkeit rechne doch nicht zu, was nicht frei könnte vermieden werden, vor der Taufe aber sey der Wille nicht frei nach Augustinus eigener Lehre, so müßte entweder das Böse da gar noch nicht seyn, oder gar eine Nothwendigkeit zu sündigen: so antwortete ihm Augustinus: Du irrest gar sehr, wenn Du gar keine Nothwendigkeit zu sündigen annimmst und sie nicht erkennst als Strafe für die Sünde, welche ohne alle Nothwendigkeit begangen worden. Denn wenn keine Nothwendigkeit zu sündigen ist, was erlitt — wenn wir auch übersehen wollen die Macht des Bösen, welches der Mensch sich von seinem Ursprunge her zuzieht, denn dieses haltet ihr für ein nichtiges — was erlitt der, welcher sprach: nicht was ich will, das Gute, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Dann ist daran zu denken, mit welcher Mühe das erlernt wird, was man thun und was man lassen soll. Die aber dieses nicht wissen, die erleiden in und mit solcher Unwissenheit die Nothwendigkeit zu sündigen. Denn nothwendig muß der sündigen, der, indem er nicht weiß, was er thun oder nicht thun soll, handelt. Op. imp. c. 105. Die Nothwendigkeit zu sündigen ist also nach Augustinus nur eine Erfahrungswahrheit, sie sagt nur aus, daß alle Menschen Sünder sind und keiner, der auf dem Wege natürlicher Zeugung entstanden, sich frei dünken könne von aller Sünde. Wenn Pelagius dagegen einwendete, der Freiheit des Willens und aller

eigenen Entschließung werde beraubt, was irgend durch die Nothwendigkeit der Natur gebunden sey, so gab das Augustinus gern zu, und das war eben seine Ueberzeugung von dem Verlust der Freiheit des Willens in allen, die von Adam abstammend geboren werden; diese Freiheit, welche durch den Sündenfall verloren gegangen, wird nur durch die Gnade wieder hergestellt. Aug. de nat. et gr. c. 46. Augustinus also gab zu, daß der Mensch Gott einen vollkommenen Gehorsam leisten könne, aber nicht durch seinen eigenen Willen allein oder mit den Kräften seiner Natur, sondern durch die göttliche Gnade, und leugnete stets, daß einer ohne diese alle Gebote Gottes erfüllen könne. De Sp. et lit. c. 3. Die Freiheit, sagt er, wäre nicht verloren worden, wäre der Wille gut geblieben. Weil aber der Wille gesündiget hat (hier nimmt Augustinus den Willen als den allgemeinen menschlichen Willen, der gleichsam in Adams Willen vorgestellt ist), so ist dem Sündigenden gefolgt eine dura necessitas peccatum habendi, bis einst die Schwäche gänzlich geheilt und die freiwillige und glückliche Nothwendigkeit, nie mehr zu sündigen, eintritt. De perfecta justitia. Hom. 4. Durch die Freiheit des Willens ist es geschehen, daß der Mensch ohne Sünde war; aber jetzt hat das Verderben, welches als Strafe gefolgt ist (poenalis vitiositas subsecuta) aus der Freiheit die Nothwendigkeit hervorgebracht. Nachdem der Wille durch das Verderben, in welches er gefallen, überwunden ist, fehlt der Natur die Freiheit. Durch die Größe der ersten Sünde haben wir den freien Willen, Gott zu lieben, verloren. Ep. 217. c. 5. Mit dem freien Willen ist der Mensch so geschaffen worden, daß er, wenn er wollte, auch konnte nicht sündigen, nicht ebenso, daß, wenn er wollte, er ungestraft sündigte. Wie ist es daher ein Wunder, wenn dadurch, daß der Mensch durch Uebertretung seine gute Natur veränderte, die Strafe folgte, daß er nicht mehr Gutes thun konnte. Op. imp. l. 6. c. 12. Es giebt, sagt er, eine nothwendige Sünde, von der sich zu enthalten man nicht die

Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, sondern zugleich Strafe der Sünde ist. C. 59. Der Verlust der Freiheit vor aller Sünde ist die Strafe der Sünde. L. 1. c. 104. Anders sündigte die menschliche Natur, da sie noch die Freiheit hatte, sich von der Sünde zu enthalten, anders sündigt sie jetzt, nachdem die Freiheit verloren ist. Jenes war nur Sünde, dieses ist auch Strafe der Sünde. L. 5. c. 28. Durch die Strafe der Sünde sündigt ein Jeder wider seinen Willen (invitus) l. 4. c. 100. Formell genommen war also von beiden Seiten Einigkeit in der Behauptung, daß der Mensch könne ohne Sünde seyn, nur darin war der Widerspruch enthalten, daß Pelagius diese Möglichkeit auf den freien Willen, Augustinus hingegen auf die Gnade gründete. Wenn ich auch zugebe, sagte Augustinus daher, daß Einige ohne Sünde gewesen sind oder noch sind, so behaupte ich dennoch, daß es auf keine Weise andere haben seyn können, als die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt worden sind durch Jesum Christum, unsern Herrn, welcher gekreuziget ist. De nat. et gr. c. 44.

3) Der ganz formellen pelagianischen Vorstellung von der Freiheit, wie sie noch jetzt auch nach dem Fall unverloren ist, und wie sie eigentlich nichts anderes ist als das Wahlvermögen, setzet Augustinus stets den concreten, erfüllten Begriff der Freiheit entgegen, welche ihren Ursprung und Gehalt allein an der göttlichen Gnade hat. Die ganz negative Bestimmung des Begriffs der Freiheit im Sinne der Pelagianer zeigt sich besonders in der Vorstellung, daß die Gnade Gottes in der Verleihung des freien Willens bestehe; in dieser Vorstellung ist die Freiheit zugleich von ihrem Ursprunge rein abgelöset, die ursprüngliche Einheit beider aufgelöst, die eine ist nicht die andere; die eine ist und bleibt der andern äußerlich, lauter Bestimmungen, welche der Wahrheit nicht angemessen sind. Nach Augustinus besteht die dem Menschen zu allem Guten unentbehrliche Gnade in dem Einflusse des heiligen Geistes, des Geistes der Gnade, wodurch

die wahre Freiheit des Willens zum Guten erst hervorgebracht und bewirket, und der Mensch fortwährend zu allem Guten unterstützt wird. Dieß ist von ihm besonders in dem Buch de gratia Christi entwickelt. Der Hauptvorwurf gegen die Pelagianer ist immer der, daß sie von der gratia, qua diffunditur charitas in cordibus nostris, ut fides per dilectionem operetur, in tantum inimici seyen, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata, und daß sie die Gnade im Verhältniß zum freien Willen für etwas diesem so äußerliches hielten, und so wenig für wesentlich, nothwendig und unentbehrlich zu allem Guten, daß sie meinten, es könne der Mensch nur leichter mit ihr als ohne sie zum Guten wirken und die Freiheit seines Willens beweisen. Pelagius sagt nach Augustinus, dazu werde den Menschen die Gnade gegeben, damit sie das, was sie durch ihren freien Willen thun sollen, leichter erfüllen können vermittelst der Gnade. Indem er also sagt, damit sie es facilius könnten, giebt er zugleich zu verstehen, wenn gleich schwerer könne doch der Mensch auch ohne die Gnade die göttlichen Gebote erfüllen. De haeresibus ad Quodvultd. c. 88. In dieser Behauptung entwickelt sich die pelagianische Vorstellung von der Freiheit erst ganz vollständig; eine absolute Nothwendigkeit der Gnade mit Augustinus zu allem Guten zu behaupten, sträubten sie sich. Jene unbedingte Nothwendigkeit beschränkten sie allein auf die possibilitas; bei der voluntas und actio des Menschen hingegen war die Nothwendigkeit nur die relative, welche also stattfinden und ausbleiben konnte, ohne daß im Wesentlichen etwas dadurch geändert würde und so, daß nur durch oder vielmehr nur mit göttlicher Gnade, als etwas der freien Willensthätigkeit äußerlichem, Alles im Guten leichter von Statten ginge und ohne sie schwerer. Augustinus hingegen kannte keine andere Gnade als die des Geistes, quo nos Deo totos tradimus ac voluntatem nostram ex eius voluntate suspendimus eique adhaerendo jugiter unus cum illo effi-

cimur spiritu. De grat. Chr. c. 23. Worin der menschliche Wille sich vor diesem Zustande der Befreiung durch göttliche Gnade befindet, das ist nach Augustinus die Knechtschaft und Gefangenschaft, und dieser setzet er durchgängig die wahre Freiheit entgegen, zu der wir allein durch den wahren Befreier Jesus Christus gelangen. Des Ausdrucks Freiheit bedient sich Augustinus oft nach zwei Seiten hin, im positiven und negativen Sinn; den sündhaften Zustand des Menschengeschlechts von Natur und den Zustand, in den der Mensch mit jeder einzelnen wirklichen Sünde geräth, nennet er die Freiheit von der Gerechtigkeit, nach Röm. 6, wo das servum esse peccati und liberum justitiae denselben Zustand bezeichnet. Diesem entgegen setzet er dann die Freiheit im positiven Sinn, welches die wahre ist, die von der Sünde, und sagt: frei von der Gerechtigkeit werden sie nur durch ihren freien Willen, frei aber von der Sünde nur durch die Gnade des Heilandes (liberi a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis, liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia salvatoris). Contra d. ep. Pel. l. 1. c. 2. Alle Unfreiheit und Knechtschaft sagt er daselbst im folgenden Capitel nur aus in Beziehung auf die Gnade, im Vergleich mit der Freiheit, zu der uns der Sohn verhilft. Dieses ist die wiederhergestellte Freiheit, wie sie der Mensch besaß vor dem Fall und die er durch den Sündenfall eingebüßt. Die Freiheit, sagt er, ist die lobenswerthe, welche durch die göttliche Gnade entstanden. Non est aliud arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratia. Op. imp. c. Jul. l. 1. c. 71. Nur aus diesen beständigen Beziehungen auf die Freiheit vor und nach dem Fall ist der Begriff der Freiheit zu verstehen, welche die Wiederherstellung derselben ist durch die göttliche Gnade und somit an dieser ihr nothwendiges Prinzip hat. In dem Buch contra Adimantum hatte er gesagt: in unserer Macht steht es, nach verändertem Willen Gutes zu wirken. In potestate nostra positum est, mutata voluntate bonum ope-

rari. In den Retractationen bestimmt er dieß so: in des Menschen Macht nämlich liegt es, seinen Willen ins Bessere zu verändern, und somit nimmt er immer die formale pelagianische Lehre in die seinige auf, sed ea potestas, setzt er hinzu, nulla est, nisi a Deo datur, de quo dictum est: dedit eis potestatem, filios Dei fieri. Denn da das gewiß in unserer Macht steht, was wir thun, wenn wir es wollen, so ist nichts so sehr in unserer Macht, als der Wille; aber es wird der Wille zubereitet vom Herrn. Rectract. l. 1. c. 22. cfr. l. 2. c. 1. Dahin nämlich bestimmt er die pelagianische Lehre von der Possibilität des Willens, daß sie eintritt, wenn der Wille geheilt und ihm geholfen und die Liebe ergossen ist durch unsere Herzen. De nat. et gr. c. 42. c. 4. 40. De grat. Christi c. 3. seqq. c. 18, 20. Die formale Potestas des Willens wird nach ihm erst durch die Gnade von allen Hemmungen befreit, durch solche Gnaden-Hülfe die böse Nothwendigkeit (mala necessitas) entfernt und die volle Freiheit (libertas plena) ertheilt (tribuitur). De nat. et gr. c. 66. Ihm ist es nur nie genug, daß der ursprüngliche Wille frei sey und von Gott geschaffen, denn er konnte ja fallen und ist gefallen, sondern daß er gut sey, der gut gewordene Wille. Ad Dei donum pertinet, non tantum ut sit, d. i. daß er bekehrt werde zur Erfüllung der Gebote Gottes, und also die Gnade Gottes zeige nicht allein, was zu thun sey, sondern helfe auch, daß geschehen könne, was sie gezeigt hat. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Darauf aber kehrt Augustinus in allen Wendungen beständig zurück; es könne der Wille in seinem gegenwärtigen Zustande der Knechtschaft nichts Gutes thun von ihm selber, es sey denn, daß er zuvor befreit worden und zur wahren Freiheit zurückgeführt durch die Gnade. Jenes ist nach ihm um so unmöglicher, je mehr der Mensch jetzt mit Wohlgefallen und Lust in seiner Knechtschaft lebt und alle ihm noch übrig gebliebene Freiheit zu Zwecken der Knechtschaft verwendet, je freier er ist in seiner Gefangen-

schaft zu allem Bösen und sie selbst, diese seine Knechtschaft, aller wahren Freiheit vorzieht. Diese liberale Knechtschaft, wie er sie nennt, beschreibt er oft. Welche Freiheit kann die des Sclaven seyn, sagt er, als nur die, daß er an seinen Sünden selbst sich ergötzt. Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Dadurch ist frei zum Sündigen, wer der Sünde Knecht ist. Daher wird er zum Gutesthun erst frei, wenn er befreit wird von der Sünde und der Gerechtigkeit Knecht zu seyn angefangen. Aber diese Freiheit zum Gutesthun, woher wird sie dem der Sünde Ergebenen und an sie Verkauften, wenn er nicht erlöset wird durch den, welcher spricht: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, dann seyd ihr wahrhaft frei. Bevor aber dieses zu geschehen in dem Menschen angefangen, wie kann er seines freien Willens sich rühmen in irgend einem guten Werk, da er noch nicht frei geworden zum Gutesthun, als nur so, daß er von eitlem Stolz aufgeblasen sich erhebt, welchen der Apostel zügelt, da er spricht, aus Gnaden seyd ihr selig worden durch den Glauben. Enchir. ad Laur. c. 30. Von dieser Nothwendigkeit der Knechtschaft befreit allein der, der nicht nur die Vorschriften giebt durch das Gesetz, sondern auch durch den heiligen Geist schenkt die Liebe, so daß durch das Wohlgefallen daran das Wohlgefallen an der Sünde besiegt wird; sonst bleibt sie unbesiegt und versucht ihren Sclaven. Op. imp. l. 1. c. 105. Die Pelagianer hingegen, sich stets nur haltend innerhalb der Vorstellung von dem inhaltslosen Vermögen zu wählen, und die Freiheit als dieses Vermögen betrachtend, sich zu entscheiden für das Böse oder Gute, geriethen eben dadurch in die Opposition gegen Augustinus, daß sie dem Willen einerseits auch die Freiheit zum Guten einräumten, andererseits die Freiheit zum Bösen selbst mit in das göttliche Gnadengeschenk der potestas und possibilitas einbegriffen. In dem ersten Buch gegen die Pelagianer legt Hieronymus die letztere Lehre dem Critobulus in den Mund, der da den Pelagianismus re-

präsentirt. Denn daß wir freien Willen besitzen und uns mit eigenem Willen entweder zum Guten oder zum Bösen wenden, ist dessen Gnade, der uns nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit geschaffen hat. Leicht konnte dagegen dargethan werden, daß das nicht der Sinn seyn könne, in welchem Gott frei ist und die Freiheit zu seinem Wesen hat, und daher auch der Mensch nicht in diesem Sinne nach Gottes Bild geschaffen sey. Augustinus warf deshalb den Pelagianern vor, daß nach ihrer Definition der Freiheit, nach welcher sie nur dieß formale und gleichgültige Wählen sey zwischen gut und bös, Gott abgesprochen werden müsse, da bei ihm die possibilitas mali nicht stattfände. Op. imp. l. 3. c. 120. Auch die Seligen müßten diesem nach ohne Freiheit seyn, da sie nicht sündigen könnten und doch sey dieses eben eine höhere Freiheit. L. c. l. 3. c. 10. 19. De corrept. et gr. c. 12. Andererseits fürchteten sich die Pelagianer davor, daß durch den Einfluß solcher Gnade, worauf Augustinus drang, jene Freiheit des Menschen möchte eine Beschränkung erleiden und aufgehoben werden, also durch die Gnade selbst sich in Knechtschaft verwandeln, was in Augustinus Gedanken (und nach der christlichen Lehre) ganz unstatthaft ist. Hierbei lag in ihnen die falsche Vorstellung von Gott zu Grunde, als zwinge seine Gnade die Menschen zum Guten und bewege nicht vielmehr eben ihren Willen nur und ihr Herz, und als ob etwa das etwas Besseres wäre, was er aus eigenem Willen und ohne Gott, als was er thue zugleich mit Gott und nach dessen Willen. Nach Augustinus rottet die Gnade die Natur nicht aus, sondern stellt sie vielmehr nur wieder her und vollendet sie, macht sie vollkommen und so erst macht sie auch den Menschen wahrhaft frei, indem sie ihm Liebe Gottes und alles Guten einflößt. Ist die Sünde geheilt (sanato vitio), so bleibt nichts Böses zurück, weil wohl die Sünde war in der Natur, aber nicht die Natur selbst die Sünde, quia vitium naturae quidem inerat, sed vitium natura non erat. De grat.

Chr. c. 19. Ja das allein ist ihr Ziel und die Stufe, auf welche sie den Menschen erheben will, daß er das Böse nicht mehr ebenso sehr wähle, wie das Gute, sondern diesem allein sich zuwende und hingebe, also der adamitische Stand der Gnade vor dem Fall erneuert, die ursprüngliche wahre Freiheit wieder hergestellt werde. Es kommt nach Augustinus immer hauptsächlich auf die Frage an: ob nicht alles wahrhaft Gute wesentlich göttlich sey, ist es eben dieses, so gibt es nichts Gutes ohne göttliche Gnade, und so ist es erst das wahrhaft freie. Denn Gott hat uns, sagt er, nicht nur unser posse geschenkt und unterstützt, sondern auch unser Wollen und Wirken wirket er in uns, nicht, weil wir selbst nicht wollen oder wir selbst nichts thun, sondern weil wir ohne seine Hülfe etwas Gutes weder wollen noch thun. De grat. Chr. c. 25. Ist aber der Wille durch die Gnade bearbeitet auf diesen Punkt gekommen, dann ist die Freiheit eins mit der Nothwendigkeit und keineswegs thut die Gnade dem Willen Gewalt an, da sie selber die Liebe ist und nichts anderes kann als Gutes wollen. Das ist die göttliche Freiheit, die Freiheit Gottes und seiner Kinder, zu der uns allein der Sohn erhebt. Durch die Gnade geschieht also der Freiheit des Willens so wenig Eintrag, und sie wird durch jene so wenig gelähmt und aufgehoben, daß sie, wie in ihrem Seyn an der Gnade ihr Prinzip, so auch in ihrem Wirken an ihr ihre Wahrheit und Vollkommenheit hat; die Freiheit entsteht und besteht nur durch die Gnade. Diese Einheit der Gnade und Freiheit war etwas den Pelagianern völlig Fremdes und Fernes; sie konnten in allen Wendungen, wie es dem Verstandesprinzip der Erkenntniß gemäß ist, aus der Negation und dem Gegensatz beider nicht heraus. Augustinus aber thut ihnen dar, daß durch das Wirken der Gnade in der menschlichen Freiheit diese so wenig verringert werde als durch das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen des Menschen. Gegen Cicero, der auch so argumentirte: ist ein Vorherwissen der freien

Handlungen in Gott, so müssen diese etwas Nothwendiges, d. h. Unfreies seyn und vom fatum abhangen, ist aber Freiheit darin, so findet kein Vorherwissen derselben in Gott statt, sagt Augustinus: in diese Enge zwängt er das fromme Gemüth, daß es eines erwählen soll aus den beiden, es sey etwas entweder in unsern Willen gestellt oder es sey ein Vorherwissen des Künftigen, weil er meint, beides zugleich könne nicht seyn, sondern wenn das eine behauptet wird, werde das andere aufgehoben. So wählt er nun aus diesen beiden den freien Willen, und damit er dieß thun könne, leugnet er das Wissen des Künftigen in Gott. Indem er uns so zu Freien machen will, macht er uns zu Gottesleugnern (sacrilegos). Wir uns dagegen erhebend sagen, Gott wisse Alles bevor es geschieht, und mit unserm Willen thun wir Alles, wovon wir wissen, daß es nicht ohne unsern Willen geschieht. Es folgt also gar nicht, wenn Gott die gewisse Ordnung aller Ursachen ist, deshalb sey gar nichts in der Macht unsers Willens. Denn auch unser Wille ist selbst mit in jener Ordnung der Ursachen und ist mitenthalten in Gottes Präscienz, gleichwie auch menschlicher Wille die Ursach menschlicher Werke ist. De civ. Dei l. 5. c. 9. Also auch verlieret der Mensch seine Freiheit nicht an die göttliche Gnade und an die Nothwendigkeit des Guten, sondern er erlangt und übt sie vielmehr nur so im höchsten Maaß, wenn er nur und ausschließlich das Gute will und thut. Daher ist sich nicht zu fürchten, sagt Augustinus, vor jener Nothwendigkeit, aus der Furcht vor welcher die Stärkern sich bemühten die Ursachen der Dinge so zu unterscheiden, so daß sie einige der Nothwendigkeit unterwarfen, andere nicht; unter diese, welche sie der Nothwendigkeit nicht unterworfen wissen wollten, setzten sie auch unsern Willen, weil er nämlich alsdann nicht frei wäre, wenn er der Nothwendigkeit unterthan wäre. Wenn nämlich unter Nothwendigkeit die verstanden wird, welche nicht in unserer Macht steht, sondern wirkt was sie kann, auch wenn wir nicht wollen,

dergleichen die Nothwendigkeit des Todes ist, so ist wohl klar, daß der Wille, wodurch recht oder schlecht gelebt wird, unter solcher Nothwendigkeit nicht steht. Denn Vieles thun wir allerdings, was wir nicht thäten, wenn wir nicht wollten. Es gehört dahin zu allernächst das Wollen selbst. Wenn aber jene Nothwendigkeit definirt wird die zu seyn, nach welcher wir sagen, es sey nothwendig, daß etwas so sey oder geschehe, so weiß ich nicht, warum wir befürchten, sie möchte uns die Freiheit des Willens rauben; denn auch das Leben und die Präscienz Gottes stellen wir nicht unter die Nothwendigkeit, wenn wir sagen, es sey nothwendig, daß Gott ewig lebe und alles vorherwisse; so wird auch die Macht Gottes nicht vermindert, wenn man sagt, er könne nicht sterben, sich nicht irren; denn nur so kann er dieses nicht, daß er, wenn er es könnte, von geringerer Macht wäre. Mit Recht wird er daher der Allmächtige genannt, obgleich er nicht kann sterben und sich irren; denn allmächtig heißt er, weil er thut, was er will, nicht weil er leidet, was er nicht will; könnte ihm dieses begegnen, so wäre er nicht der Allmächtige. Daher kann Gott einiges nicht, eben weil er der Allmächtige ist. So nun auch wenn wir sagen, es sey nothwendig, daß wir, wenn wir wollen, uns unseres freien Willens bedienen, so sagen wir ohne Zweifel das Wahre und unterwerfen nicht etwa deshalb unseren freien Willen einer solchen Nothwendigkeit, welche uns die Freiheit nimmt. Ib. l. 5. c. 10. Augustinus führet insonderheit Christi Beispiel an und fragt: war etwa in ihm nicht freier Wille und nicht vielmehr nur um so mehr, je weniger er der Sünde zu dienen nicht vermochte. De praedest. sanctor. c. 15. So ist also die Nothwendigkeit keineswegs im Widerspruch mit der Freiheit; so können wir alle nicht umhin, wir müssen wollen, selig zu seyn, liegt darum die Seligkeit außer dem Gebiet unseres Willens. Ungereimt wäre es deshalb zu sagen, es gehöre nicht unserem Willen an, daß wir selig seyn wollen, weil wir es gar nicht lassen können, zu wollen vermöge

einer, ich weiß nicht welcher, guten Einrichtung unserer Natur; noch auch sagen wir, Gott habe deshalb nicht den Willen zur Gerechtigkeit, sondern nur die Nothwendigkeit dazu, weil er sündigen wollen gar nicht kann. De nat. et gr. c. 46. Was kann aber, sagt Augustinus, mehr unser Wunsch und unser Verlangen seyn, als zu jenem ewigen und seligen Leben in Gott zu gelangen, wo die Sünde für uns nicht mehr vorhanden, das sündhafte Prinzip gänzlich in uns erloschen ist? Was wird freier seyn als der freie Wille, wenn er nicht mehr wird dienen können der Sünde? De corrept. et gr. c. 11. Enchirid. c. 150. De civ. Dei l. 20. c. ult. Diese Bestimmungen des Begriffs der Freiheit sind in der christlichen Kirche die ersten Versuche gewesen, die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit speculativ zu begreifen und in der Geschichte dieser Versuche wird die Theorie des Augustinus immer höchst denkwürdig bleiben. Soviel erhellet wohl, daß sein Streben, im Gegensatz gegen das Verständige der Pelagianer, vielmehr das Vernünftige war, den Gegensatz der Freiheit und Gnade aufzuheben. Er machte den Unterschied zwischen beiden ebenso gut als die Pelagianer, aber er ließ es nur nicht dabei bewenden, er fixirte ihn nicht, wie jene, zum Widerspruch, aus welchem sie daher nicht herauszukommen vermochten. Dieß wird denn erst klar werden durch die pelagianische Distinction der Gnade und deren Verhältniß zur Freiheit.

2) Die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit. Dieser Abschnitt, in welchem sich die dialectische Bestimmung des Verhältnisses der Gnade und Freiheit durch den Unterschied beider bewegt, kann auch als Vorbereitung der Antwort auf die Frage genommen werden: hat Pelagius die göttliche Gnade, Augustinus die menschliche Freiheit aufgehoben? Es spricht sich darin der gegenseitige Vorwurf und das ganze dogmatische Interesse dieser Streitigkeit aus. Was nun zunächst die eine Seite dieser Frage betrifft, so muß hier vor allem bestimmt werden, was die Pelagianer sich unter der Gnade dachten

und wie sich ihre Vorstellungen darüber bestimmten. Die allgemeinste Bestimmung, welche jedoch noch kaum den Unterschied der Gnade und Freiheit ausspricht, ist die schon vorgekommene von der possibilitas. Sie bezieht sich nur auf die noch ganz abstracte Möglichkeit, Gutes zu thun, welche noch ebenso sehr die Möglichkeit ist, es auch nicht zu thun, und ist als göttliches Geschenk Gnade, als menschliche Bestimmung Freiheit. In dieser Weise dachte der Pelagianismus für die Freiheit ein göttliches Prinzip zu haben, daß er sie als göttliches Gnadengeschenk bestimmte. Aber ebenso sehr ist diese Möglichkeit oder Freiheit oder Gnade, wie man sie nennen will, die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur, und bezieht sich auch so auf Gott als den Urheber der Natur. Indem von Pelagius so wie die Welt und Natur und Alles, so auch die menschliche Freiheit auf Gott zurückgeführt wurde, als Schöpfer der Welt, konnte er in diesem ganz unbestimmten und allgemeinen Sinne Alles dieses und so auch die Freiheit als Gnade bezeichnen. Der Streit hätte sich so am gründlichsten auf den Begriff der Schöpfung gewendet und es würde sich ohne Zweifel schon da gezeigt haben, daß Pelagius und seine Anhänger schon darüber eine ganz mechanische Vorstellung hatten. Allein man findet nicht, daß, außer Hieronymus, darauf von Augustinus eingegangen worden wäre. Soviel erhellet leicht, daß der Anfang in Pelagius Sinn zugleich der wesentliche Unterschied war, die Schöpfung eben dieses war, daß sie von Gott loskam, gottlos wurde, so auch die Freiheit des Willens die eigene, selbständige Constitution desselben, die eigenthümliche Einrichtung der Natur in der Weise, daß, wo es zur Wirklichkeit kam mit dieser Möglichkeit des Willens, welche Pelagius Gnade nannte, sie in solcher Weise Freiheit war, daß sie aufgehört hatte, Gnade oder Werk der Gnade zu seyn in anderer Weise, als sich in jener abstracten Möglichkeit verräth. Von diesem Augenblick an kommt in Pelagius Vorstellung bei Bestimmung des Begriffs der Gnade Alles auf den

Unterschied der Gnade und Freiheit an auf die Negation, und in dieser hält sich der Pelagianismus durchgängig, dem ihm zu Grunde liegenden abstracten Verstandesprinzip gemäß. So erst ist die Gnade recht ein anderes, als die Freiheit, die eine nicht die andere, somit die eine der andern äußerlich. Es ist nun a. der allgemeine Begriff oder Verstand der Gnade; b. die Wirkungsweise derselben und c. das concrete Verhältniß der Gnade zu den einzelnen Handlungen des Menschen im pelagianischen Sinne anzugeben.

a. Begriff der Gnade im Pelagianismus. Unter Gnade verstand Pelagius gar mancherlei,

α. die Lehre Jesu Christi, das Gesetz, die Offenbarung überhaupt und soweit das Leben Jesu Christi auch eine Lehre ist, dessen Beispiel. In der Reihe von Erweisungen dieser lehrenden göttlichen Gnade stellten sie das Evangelium obenan. Als einen Theil des Gesetzes sahen die Pelagianer das neue Gebot an, daß man an Christum glauben solle, und in diesem Sinne sagten sie, seitdem Christus erschienen, könne Niemand ohne den Glauben an ihn selig werden. Augustinus stellet diese pelagianische Ansicht so dar. Die Gnade Gottes und die Hülfe, die uns beisteht um nicht zu sündigen, setzt er entweder in die Natur und den freien Willen, oder in das Gesetz und die Lehre, damit nämlich, da Gott den Menschen hilft und ihn abwendet vom Bösen und hinwendet zum Guten durch Offenbaren und Lehren dessen, was geschehen muß, man nun glauben soll, es geschehe nicht auch durch Mitwirken und Einflößen der Liebe, damit der Mensch das auch thue, was er als nothwendig zu thun erkannt hat. De grat. Chr. c. 3. Die Gnade, welche die Pelagianer für nothwendig erklärten zum Guten und wodurch der Mensch das Gute besser und leichter, als ohne sie, thun könnte, bestand in ihrer Vorstellung ganz vorzüglich darin, daß Gott uns im Evangelium besonders die Anweisung zum rechtschaffenen Leben ertheilt hat, daß er durch solche Lehren die Un-

wissenheit wegnimmt, damit der Mensch wisse, was er in seinen Werken vermeiden, was begehren soll, und nun durch den ihm von Natur eingepflanzten freien Willen auch den ihm gezeigten Weg betrete, wie Augustinus sagt de Sp. et lit. c. 2. Selbst wenn bei den Pelagianern von göttlicher Offenbarung und Mittheilung des Geistes die Rede war, etwa im Gebet, so verstand man darunter die Unterstützung durch Lehre, so daß sie nach Augustinus auch sagten, Gebete seyen zu nichts anderem anzuwenden, als daß uns die Lehre auch durch göttliche Offenbarung eröffnet werden möchte. De grat. Chr. c. 41. Wenn also Pelagius, welches seine eigenen Worte sind, erklärte: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio, so sey das, sagt Augustinus, nur so zu verstehen, daß unter der gratia nichts anderes als die lex und doctrina gemeint sey. Ib. c. 33. Insbesondere bezogen sie dann auf diese gratia Dei auch das exemplum Christi. Ib. 38. Hier sagt Augustinus, die Pelagianer finden eben in dem exemplum Christi den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament, daß sie das adiutorium legis et doctrinae, welches auch in den prophetischen Zeiten stattfand, von der gratia unterscheiden, welche in Christi Beispiel besteht. C. 41. Bald nannten sie Gnade auch die Erleuchtung des menschlichen Geistes durch Lehre und Offenbarung, die aber den Willen eigentlich gar nicht afficirt, sondern nur den Verstand aufklärt. Die Aufklärung nannten sie göttliche Gnade. Denn so hilft uns Gott durch seine Lehre und Offenbarung, sagt Pelagius, daß er die Augen unseres Herzens öffnet, uns, damit wir nicht am Gegenwärtigen hängen, Künftiges zeigt und uns durch das vielfältige und unaussprechliche Geschenk der himmlischen Gnade erleuchtet. Ib. c. 7. 10. In diesem Sinne nannten die Pelagianer das Leben im Evangelium den Stand der Gnade und setzten diesem den Stand der Natur und den Stand unter dem Gesetz entgegen, so daß sie die Gnade zugleich ausschlossen von jenen beiden

früheren Zuständen des Menschengeschlechts. Augustinus setzt mit Recht den Pelagianern hierüber heftig zu und beschämt sie leicht, indem er sagt: denn nicht so, wie Pelagius und seine Schüler, theilen wir die Zeiten, daß wir sagen, zuerst hätten die Menschen gerecht gelebt aus der Natur, sodann unter dem Gesetz und endlich unter der Gnade. Aus der Natur nämlich von Adam ab in dem langen Zeitraum, da das Gesetz noch nicht gegeben war; denn da, sagen sie, wurde der Schöpfer duce ratione erkannt und wie man leben sollte, stand geschrieben in dem Herzen, nicht nach dem Gesetz des Buchstabens, sondern der Natur. Als aber die Sitten sich verschlimmert hatten und die erblassende Natur anfing nicht mehr zuzureichen, wurde ihr das Gesetz zugegeben. Als endlich eine allzugroße Gewohnheit zu sündigen einriß und überhandnahm, welcher zu steuern das Gesetz nicht vermochte, kam Christus und kam der verzweifelten Krankheit nicht durch Schüler, sondern durch sich selbst als den Arzt zu Hülfe. De pecc. or. c. 26. Nach der pelagianischen Meinung hatten also die Menschen im Stande der Natur und unter dem Gesetz und ohne die Gnade schon gerecht gelebt, und die Gnade trat ein erst, als Natur und Gesetz nicht mehr ausreichen wollten. Dieser dürftigen Vorstellung setzet nun Augustinus seine großartige Ansicht der christlichen Religion und das Bekenntniß Christi, als des alleinigen Mittlers zwischen Gott und Menschen, entgegen und sagt, die Pelagianer hätten durch ihre Vorstellung die Alten, welche vor der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleisch gerecht und selig wurden, von der Gnade des ewigen Mittlers ausschließen wollen; er zeiget dagegen, daß es auch im Stande der Natur und unter der Herrschaft des Gesetzes lediglich von Seiten Gottes die Gnade, von Seiten der Menschen aber der Glaube an den Gottmenschen und ewigen Mittler gewesen, wodurch die Menschen gerecht und selig wurden, indem die Liebe ergossen ward durch sie vermittelst des heiligen Geistes, der, wo er will, wohnet und nicht den Verdiensten

nachgehet, sondern sie selber erst macht. C. 24. So gab es der Gerechten gar viele, die, obgleich sie zur Zeit des schreckenden, strafenden und überführenden Gesetzes lebten, doch nicht unter demselben lebten, nicht unter der lege terrente, convincente und puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante. C. 25. Nicht also dadurch sind jene Alten gerecht und selig geworden, daß sie, wie die Pelagianer meinen, die Natur oder das Gesetz für hinreichend erklärten und der Gnade des ewigen Mittlers nicht bedurft hätten. Wie hätten sie können, sagt er, gerecht und selig werden, wenn sie nicht gewußt hätten, er werde kommen im Fleisch, und nicht in diesem Glauben gerecht und fromm gelebt hätten. Denn, setzt er hier sehr merkwürdiger Weise hinzu, wenn ihnen deshalb die Menschwerdung Christi nichts geholfen hätte, weil sie noch nicht geschehen war, so würde uns auch wohl das Gericht Christi über die Todten und Lebendigen nichts nützen, weil es noch nicht geschehen ist. Durch jenen Glauben vielmehr an das Künftige wurden sie Glieder Christi. C. 26. Mit Recht verwarf daher Augustinus jene eitlen Gegensätze des leeren Verstandes zwischen der Natur, dem Gesetz und der Gnade, und zeigte, wie vielmehr die Gnade, als das in jenen beiden Verborgene allen wahrhaft gerechten und seligen Zustände zu Grunde gelegen, und daß die Menschen zu allen Zeiten, wo sie an die wahre Gottheit glaubten, auch an die Menschheit Gottes geglaubt hätten. Denn nicht, sagt er, muß man glauben, es sey jenen alten Gerechten nur die Offenbarung der Gottheit Christi, die immer gewesen und nicht auch die seiner Menschheit, welche noch nicht war, möglich gewesen. Denn wenn Abraham sich freute auf den Tag Christi, so gab er wohl damit deutlich Zeugniß, daß ihm der Glaube an die Menschwerdung Christi nicht fremd war. C. 27. Die scharfe Trennung der Gnade von der Natur und dem Gesetz sprach Pelagius auch so aus: die Macht des freien Willens ist in allen Menschen insgemein, in Juden und Heiden; in allen ist freier

Wille gleicherweise durch die Natur; aber in den Christen allein wird er unterstützt von der Gnade. De grat. Chr. c. 31. Es gehört hierher besonders was Pelagius an die Demetrias schreibt. Wenn schon vor dem Gesetz und lange vor der Ankunft des Heilandes unseres Herrn Einige gerecht und heilig gelebt haben, wie uns berichtet wird, wie vielmehr müssen wir annehmen, daß wir nach der Verherrlichung seiner Ankunft dieß können, da wir durch die Gnade Christi unterrichtet, gratia Christi instructi, und zu besseren Menschen wiedergeboren sind, da wir durch sein Blut versöhnt und gereinigt, und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angetrieben besser als diejenigen seyn sollen, welche vor dem Gesetz gewesen sind, besser auch als die, welche unter dem Gesetz gewesen sind. Ad Demetr. c. 9. Unter der Gnade versteht Pelagius oft die Belehrungen der heiligen Schrift. Die Gnade im Sinne der Lehre und des Unterrichts hielt Pelagius für nöthig, um ohne Sünde zu seyn. Kein Mensch ist ohne Sünde, sagte er, der nicht die Kenntniß des Gesetzes erlangt hat. De gestis Pelag. c. 1.

β. Gnade hieß den Pelagianern ferner die Vergebung der Sünden. Augustinus sagt: die pelagianische Ketzerei behauptet, die Gnade Gottes bestehe darin, daß wir so geschaffen sind, daß wir durch unsern Willen im Stande sind, nicht zu sündigen, ferner darin, daß uns Gott die Hülfe des Gesetzes und seiner Befehle gegeben hat, und darin, daß er denen, welche zu ihm bekehrt sind, die vergangenen Sünden vergiebt; in diese Stücke allein sey die Gnade Gottes zu setzen, nicht aber in die Unterstützung unserer bei einzelnen Handlungen; denn der Mensch könne ohne Sünde seyn und die Gebote Gottes leicht erfüllen, wenn er nur wolle. De gest. Pelag. c. 35. Er bekennt, sagt Augustinus, daß die begangenen Sünden von Seiten Gottes vertilgt werden und man für sie den Herrn anrufen müsse, um nämlich Vergebung zu erlangen. Denn das, was geschehen ist, ungeschehen machen, vermag selbst nach seinem eigenen Geständ-

niß die von ihm so sehr gelobte Macht der Natur und der Wille des Menschen nicht. Bei dieser Nothwendigkeit bleibt ihm also nichts übrig als um Verzeihung zu bitten. De nat. et gr. c. 18. Allein das geht nach Pelagius und Cölestius nicht ohne vorhergegangenes Verdienst des Menschen, und sie lehrten daher quod peccatoribus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia, wie ihnen auf der Synode zu Diospolis aus Pelagius eigenen Büchern nachgewiesen wurde und von Augustinus de gest. Pelag. c. 18, 35. ep. 106, wiewohl Pelagius davon nachher zurückkam, nach Augustinus de grat. et lib. arb. c. 6. Andererseits war die Gnade der Sündenvergebung im pelagianischen Sinne nicht zugleich verknüpft mit der Kraft des heiligen Geistes, jede künftige Sünde zu besiegen und das Leben zu bessern, denn dieses that doch wieder nach ihrer Lehre der eigene Wille. Dicunt etiam gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur, non ut futura vitentur vel repugnantia superentur. De grat. et lib. arb. c. 13. Daher sagte Augustinus zu dem pelagianischen Bischof Julianus, der ausdrücklich lehrte, was Augustinus verwarf, contra Jul. l. 1. c. 17: Aber Du weichst nicht von eurem Dogma, nach welchem ihr glaubt, die Gnade Gottes durch Jesum Christum bestehe allein in der Vergebung der Sünden, so daß sie nicht beisteht zur Vermeidung der Sünden und zur Besiegung der fleischlichen Lüste, indem sie die Liebe durch unsere Herzen ergießt. Contra Jul. l. 3. c. 23. Diese Barmherzigkeit und heilsame Gnadenhülfe des Heilandes setzet er nur darein, daß Gott zwar das vergangene Begangene verzeiht, nicht aber das Künftige zu meiden uns hilft. De nat. et gr. c. 34. Obgleich die Pelagianer in diesem Sinne viel von der Gnade sprechen, so zeigt ihnen doch Augustinus, daß sie damit einerseits nur die Sündenvergebung und andererseits die Erinne-

rung daran meinen, daß uns die Sünde vergeben sey und wir nun nicht ferner sündigen sollten, aber dabei an keine andere Gnade der göttlichen Unterstützung im Guten denken, als die der freie Wille mit sich bringt, adjuti non alia subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit, per actus singulos recordantis. De grat. Chr. c. 2. 37. 38. Die Gnade beschränkte Pelagius also, wie Augustinus sagt, eigentlich auf die memoria l. c. c. 11. Denn die Pelagianer konnten auch der Taufe der Kinder nicht die Bedeutung wahrer Sündenvergebung beilegen, weil sie die Kinder ja von Natur für gut und schuldlos hielten; den Erwachsenen aber hielten sie die Taufe für nothwendig als Erklärung, daß Gott ihnen die Sünden vergeben und sie der Gnade der Belehrung durch Christum theilhaftig gemacht hätte. Endlich

γ. nannten die Pelagianer oft auch das ewige Leben Gnade. Dasselbe unterschieden sie, wie schon gezeigt, noch vom Himmelreich. Nach Augustinus war dieses die Gnade, bei welcher die Pelagianer auch Verdienstliches von Seiten des Menschen zuließen. Es sagen die Pelagianer, daß dieß die einzige nicht nach unserm Verdienst ertheilte Gnade sey, durch welche dem Menschen Sünden erlassen werden. Diejenige aber, welche am Ende ertheilt wird, das heißt das ewige Leben, werde unsern vorhergehenden Verdiensten zu Theil. De grat. et lib. arb. c. 6. Gnade, sagt Augustinus, heißt ihnen das ewige Leben, sofern doch Gott vorherwußte, welche Menschen heilig, rein und unbefleckt seyn würden durch die Macht und den guten Gebrauch ihres freien Willens. De praedest. sanct. c. 18. 19. Daher erwuchs nun der pelagianische Satz: gratiam Dei secundum meritum hominum dari. Dieses wurde schon auf der Synode zu Diospolis dem Pelagius vorgeworfen, wie Augustinus erzählt de gest. Pel. c. 14. Dazumal verwarf aber Pelagius noch jene Behauptung, allein sie mag festgehalten oder verworfen

werden, so läuft doch der ganze Zusammenhang der pelagianischen Lehre da hinaus, wie Augustinus zeigt ep. 105. Diese verschiedenen Bestimmungen des Begriffs der Gnade im pelagianischen Sinne erhalten nun

b. erst ihr rechtes Licht, wenn auch die Wirkungsweise Gottes in der Ertheilung dieser Gnade betrachtet wird. Hier nun fällt es leicht in die Augen, daß

α. in allen jenen Bestimmungen des Begriffs die göttliche Gnade etwas dem Menschen und seinem freien Willen Aeußerliches ist und bleibt. Wir leugnen nicht, sagt Julianus, daß der gute Wille durch unzählige Arten des göttlichen Beistandes unterstützt werde. Dieß geschieht aber nicht dadurch, daß durch den Beistand Gottes entweder die zerstörte Willensfreiheit erst erschaffen wird, noch dadurch, daß wenn diese einmal ganz unthätig ist, er Jemandem die Nothwendigkeit auflegt etwas Gutes oder Böses zu thun, sondern mit dem freien Willen wirkt zugleich der Beistand der Gnade. Ap. A. op. imp. l. 1. c. 94. 95. Eigentlich, sagt Augustinus, glauben sie, daß der Mensch ohne göttliche Hülfe durch die Kraft des eigenen Willens allein Gerechtigkeit erwerben oder doch darin fortschreiten könne. Aber da ihnen dann zugesetzt wurde, wie sie das auch behaupten könnten, so fassen sie sich, weil sie sehen, wie gottlos und unerträglich das ist. Aber nun sagen sie, darum geschehe jenes doch nicht ohne göttliche Hülfe, da ja Gott den Menschen geschaffen habe mit freiem Willen und ihm Vorschriften giebt und zeigt, wie er leben soll, und also allerdings ihm beisteht dadurch, daß er die Unwissenheit von ihm nimmt, damit der Mensch wisse, was er thun und lassen soll und mit seinem freien Willen den geeigneten Weg einschlage, und so gerecht und fromm lebend das ewige Leben zu erlangen verdiene. De Sp. et lit. c. 2. Nach diesem allen kann der Mensch zur Noth auch ohne die göttliche Gnade fertig werden und sich seiner eigenen Kräfte zum Guten schon hinreichend bedienen, und erscheint die Gnade nur

als außerwesentliche Zugabe zum freien Willen. Aug. de haeresibus h. 88.

β. Die Gnade im pelagianischen Sinne geht, wo nicht allein, doch vorzugsweise nur den Verstand des Menschen an und besteht in der Aufklärung desselben. Diese nennt er die illuminatio und das aperire cordis nostri oculos, wobei Pelagius die doctrina und revelatio als die Mittel erwähnt, deren die göttliche Gnade sich bedient. Das Lesen der Schrift insonderheit ist ihm diese illuminatio. Ad Demetriad. c. 31. Was Pelagius, sagt Augustinus, in seinen vier Büchern vom freien Willen für die Gnade zu sagen scheint, durch welche wir unterstützt werden, vom Bösen abzulenken und das Gute zu thun, sagt er so, daß er auf keine Weise von der Zweideutigkeit seiner Worte sich entfernt. Denn er kann sich dabei gegen seine Schüler immer noch so erklären, daß sie keine andere Hülfe der Gnade annehmen, wodurch die Möglichkeit der Natur unterstützt werde, als welche im Gesetz und in der Lehre besteht. Glaubt er doch selbst, wie er aufs Deutlichste in seiner Schrift sagt, daß das Gebet zu nichts anderem anzuwenden sey, als daß uns die Lehre auch durch die göttliche Offenbarung enthüllt werde, nicht aber dazu, daß der Geist des Menschen unterstützt werde, daß er das, was er zu thun gelernt hat, nun auch in der Liebe und That vollbringe. De grat. Chr. c. 41. Es ist glaublich, daß Pelagius das etwanige adjutorium, welches er annimmt, darein setzte, daß uns die Wissenschaft gegeben wird, indem der Geist dadurch die Lehren offenbart, welche wir entweder gar nicht oder nur mit Schwierigkeit durch die Natur haben können. Ib. c. 40. Nach der Behauptung der Pelagianer wirkt Gott durch sein Gesetz und seine Lehre nur dahin mit, daß wir lernen, was wir thun und hoffen sollen, nicht aber dazu, daß wir dasjenige, was wir als Pflicht gelernt haben, auch ausüben. Deshalb bekennen sie, daß uns von der Gottheit die Kenntniß gegeben werde, wodurch die Unwissenheit vertrieben wird; sie leugnen

aber, daß uns die Liebe gegeben werde, wodurch man auch fromm lebt. August. de haeresibus h. 88. Nur mittelbar durch den Verstand bezog sich nach Pelagius die Gnade auch auf den Willen, indem durch die hellere Einsicht und Erkenntniß des Guten denn auch eine größere Geneigtheit zur Ausübung desselben bewirkt werde; und in diesem Sinne konnten denn auch die Pelagianer sagen, daß auch der Wille des Menschen durch unzählige Arten des göttlichen Beistandes unterstützt werde. Endlich leugneten

γ. die Pelagianer in allen Wendungen die Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenwirkungen zur Vollbringung des Guten und sagen, die Ausübung desselben werde durch dieselben nur erleichtert. Hieraus zog Augustinus den ganz richtigen Schluß, daß so auch wohl ohne die göttliche Gnade der Mensch das Gute thun könnte, wenn gleich nicht so leicht. Darüber konnte Augustinus mit Recht sagen: er scheint zu glauben, daß man zum Ueberfluß eine Hülfe der Gnade zugeben müsse, damit, wenn sie auch nicht zugegeben wird, wir dennoch zum Nichtsündigen einen starken und festen freien Willen haben. Ep. 186. Die Pelagianer, sagt er de haeresibus 88, sind der göttlichen Gnade so Feind, daß sie glauben, der Mensch könne ohne dieselbe alle göttlichen Befehle ausrichten. Hernach von den Brüdern getadelt gab Pelagius so weit nach, nicht daß er sie dem freien Willen vorzog, sondern mit unglaublicher List hintenan setzte und sagte, sie werde dazu dem Menschen verliehen, damit sie das, was ihnen durch den freien Willen zu thun befohlen wird, durch die Gnade desto leichter erfüllen können. Hiermit wollte er, daß man glauben sollte, wenn gleich schwerer, könnten sie doch immer auch ohne göttliche Gnade die göttlichen Befehle erfüllen. Jene Gnade Gottes aber, ohne welche wir nichts thun können, ist nach ihrer Behauptung nur im freien Willen, welchen ohne vorhergehende Verdienste unsere Natur von ihm empfangen hat, die possibilitas. Haer. 88. Es war so-

mit nicht nur die Gnade im Verhältniß zum freien Willen ein diesem ganz Aeußerliches, höchstens den Verstand Angehendes, sondern auch die Nothwendigkeit der Gnade zum Gutesthun wieder nur eine äußere und als diese nur die Nützlichkeit und so eigentlich gar keine Nothwendigkeit, sondern die Zufälligkeit. Wie entfernt Pelagius davon war, die Gnadenwirkungen des Geistes für absolut nothwendig zu halten zum Guten, geht auch daraus hervor, daß er den Heiden wahre Tugenden zuschreibt in diesem Sinne, daß sie nicht durch die Gnade, sondern allein durch den freien Willen gewirkt sind. Das Gute der Natur, sagte er, ist so allgemein Allen eingepflanzt, daß es auch bei heidnischen Menschen, welche ohne irgend eine Verehrung Gottes sind, sich zuweilen zeigt und hervorkommt. Woher solchen, die von Gott entfernt sind, jenes, was Gott gefällt, woher ihnen etwas Gutes anderes als von dem Guten der Natur? Wenn nun auch Menschen ohne Gott zeigen, wie sie von Gott geschaffen sind, so bedenke, was Christen thun können, deren Natur und Leben durch Christum verbessert ist und welche auch durch die Hülfe der göttlichen Gnade unterstützt werden. Ad Demetr. c. 3. Wie wenig endlich die göttliche Gnade den Pelagianern mehr als eine Abstraction war und subjective Vorstellung, das erhellet

c. aus der Beziehung des concreten Begriffs der Gnade auf alles einzelne Thun. In dieser Bestimmung des Begriffs vollendet sich der Unterschied zwischen pelagianischer und augustinischer Denkweise. Eine wesentliche im Zusammmenhange der pelagianischen Vorstellungen nothwendige Ansicht war: gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari. Es können vielmehr dieser Meinung nach viele einzelne gute Handlungen auch ohne die Gnade verrichtet werden. Auf der Synode zu Diospolis zwar sträubte sich Pelagius sich zu dieser Meinung zu bekennen. Aber Augustinus hat es genügend nachgewiesen, daß er seinen Beitritt zu dem Bekenntniß, daß die Gnade zu allen einzelnen guten Handlungen nothwendig sey, nur hinter die

Zweideutigkeit des Wortes gratia versteckte und unter derselben selber nur wieder den freien Willen, die Possibilität, verstand; auch konnte er noch das Gesetz und die Lehre Christi darunter verstehen. So konnte er in seinem Schreiben an Innocentius sagen: der freie Wille wird bei allen guten Werken von der göttlichen Hülfe immer unterstützt. De grat. Chr. c. 31. Auf alle diese Grundsätze der Pelagianer und auf die Frage, ob und inwiefern sie, wenn auch nicht die göttliche Gnade, doch die Nothwendigkeit derselben zu allem Guten geleugnet haben, kann erst das volle Licht fallen, wenn man ihnen nun andererseits die positive Lehre Augustinus gegenüber stellt, woraus denn auch sich die Frage zuletzt beantworten wird, ob er nicht dagegen die Freiheit des Willens geleugnet und aufgehoben habe. In dieser Beziehung nun ist

a. dieses von Wichtigkeit, daß das Wahre der pelagianischen Lehre in der augustinischen, aber nicht so umgekehrt, das Wahre der augustinischen Lehre in der pelagianischen vorkommt. Augustinus setzet sich oft die pelagianischen Bestimmungen des Begriffes der Gnade entgegen und läßt sie gelten in ihrer Sphäre, er geht nur auch darüber hinaus und hebt sie auf, so daß sie in dem concreten Begriff erst zu ihrer Wahrheit gelangen. Nach dem Ausspruch der Schrift, daß die gratia multiformis sey, giebt er zu, daß das Wirken der Gnade ein vielfaches sey; so leugnet er selbst nicht, daß ja auch das mit Recht Gnade zu nennen sey, daß der Mensch ein lebendes, empfindendes und vernünftiges Wesen ist. Ep. 177. c. 7. So läßt er auch das Gesetz, die Lehre, die Vergebung der Sünden und die Ertheilung des ewigen Lebens als reine Gnadenerweisungen gelten. Nachdem er daher die pelagianische Vorstellung von der Gnade angeführt, sagt er: wir aber sagen, der menschliche Wille werde so von Gott unterstützt zur Uebung der Gerechtigkeit, daß außerdem, daß der Mensch mit freiem Willen geschaffen ist, und außer der Lehre, worin ihm vorgeschrieben ist, wie er leben soll, er

auch den heiligen Geist empfange, wodurch in seiner Seele auch Vergnügen und Liebe jenes höchsten und unveränderlichen Guten entsteht, welches Gott ist, auch jetzt schon, da er noch im Glauben wandelt und nicht im Schauen; damit nach Ertheilung dieses Unterpfandes und unverdienten Geschenks er entbrenne zur Anhänglichkeit an den Schöpfer und entflammt werde zur Theilnahme an jenem wahren Licht, ut ex illo bene sit, a quo habet, ut sit. Denn auch der freie Wille vermag nichts außer allein zu sündigen, wenn ihm der Weg der Wahrheit verborgen ist und wenn das, was er thun und wohin er streben soll, angefangen hat, ihm nicht mehr verborgen zu seyn, so wird, wenn nicht die Liebe hinzukommt, es nicht auch gethan, nicht übernommen, nicht rechtschaffen gelebt. De Sp. et lit. c. 3. Die Gnade, sagt er ferner, unterstützt sowohl dadurch, daß sie erläßt, was wir Böses gethan haben, als auch dadurch, daß sie hilft zur Ablenkung vom Bösen und zum Gutesthun. Op. imp. l. 2. c. 227. Wenn unser gutes Leben nichts anderes als Gnade Gottes ist, so ist ohne Zweifel auch das ewige Leben, welches dem guten Leben ertheilt wird, Gottes Gnade, und es selbst wird umsonst ertheilt. De grat. et lib. arb. c. 8. Deshalb ist auch der Buchstabe des Gesetzes den Erwählten ein adjutorium, weil es durch Befehlen und nicht durch Helfen die Schwachen ermahnt, zum Geiste der Gnade zu fliehen. Op. imp. l. 1. c. 94. Indem nun so alle die formalen Bestimmungen des Begriffes der Gnade von Augustinus aufgenommen sind, gelangen sie auch zu wahrem Inhalt erst dadurch, daß er

b. sie auch bestimmt als die innere. Er nennt sie oft occulta inspiratio Dei, wie ep. 217. c. 6; subministratio spiritus et occulta misericordia, wie ep. 177. c. 7, oft Verleihung der Kraft (subministratio virtutis), wie de grat. Chr. c. 2, spricht oft von dem infusus spiritus gratiae, wie de Sp. et lit. c. 36, und in diesem Sinne sagt er auch, müsse die Gnade vorhergehen, ehe die gratia der remissio peccato-

rum folgen könne, er bestimmt sie als die praeveniens gratia. Bekenne, sagt er zu Julianus, die Gnade ohne Verdienst, welche nicht allein die Sünden erläßt, sondern auch in der menschlichen Natur die Gerechtigkeit durch den heiligen Geist hervorbringt. Es ist die Gnade Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn zu verstehen, durch welche allein die Menschen vom Bösen befreit werden, und ohne welche sie so wenig denkend, als wollend und liebend, noch handelnd das Gute thun; nicht allein, damit sie unter ihrer Anweisung (monstrante ipsa) wissen, was zu thun ist, sondern auch, damit sie durch ihre Wirkung und Darreichung (praestante ipsa) mit Liebe thun, was sie wissen. De corrupt. et gr. c. 2. Es ist also der göttliche Geist, der sich an den menschlichen wendet und in ihm bewirket, was er durch sich allein nicht vermag. An den Geist des Menschen aber sich wendend und in ihm wirkend, ist seine Thätigkeit diese, daß er

α. den Verstand erleuchtet und die Erkenntniß der Wahrheit in ihm erzeugt. Von innen heraus (intrinsecus), sagt er, bewirket die Gnade Christi unsere Erleuchtung (illuminationem) und Rechtfertigung. Zur Kenntniß des uns verborgenen Guten gelangen, ist Gnade Gottes. De pecc. mer. l. 1. c. 9. Selbst den Heiligen fehlt zuweilen die gewisse Erkenntniß einer gerechten Handlung, damit sie einsehen, daß nicht von ihnen, sondern von ihm das Licht komme, durch welches ihre Finsterniß erleuchtet werde. Ib. l. 2. c. 19. Es kann Niemand wissen, was zu thun ist, wenn es ihm Gott nicht giebt. Ep. 188. Wenn es ohne den Beistand der göttlichen Gnade durch den freien Willen geschehen könnte, daß wir verständig und weise werden, so würde nicht zu Gott gesagt werden, gieb mir Verstand, auf daß ich Deine Befehle lerne, ep. 224; und was nun auf diesem Wege der Erleuchtung durch den Geist entsteht, ist der Glaube. Daher wiederholte es Augustinus nach der Schrift so oft, daß ohne Glauben Niemand Gott gefalle, bestimmte ihn als die Quelle alles Guten und schon in seinem

ersten Anfang als Werk der göttlichen Gnade. Obgleich der Glaube, sagt er, die Gnade erlangt, recht zu handeln, so haben wir doch, daß wir den Glauben selbst haben, durch keinen Glauben verdient, sondern bei Ertheilung derselben, bei welcher wir dem Herrn gehorchten, ist uns seine Barmherzigkeit zuvorgekommen. De gestis P. c. 14. Das Gesetz sagt wahr, welcher Mensch meine Gebote hält, soll dadurch leben. Aber daß er sie hält und durch sie lebt, dazu ist nicht das Gesetz, welches es befiehlt, sondern der Glaube nothwendig, welcher es erlangt. Contra duas ep. Pel. l. 4. c. 5. Gott wirket in wunderbarer Weise in unserem Herzen, daß wir glauben. De praedest. sanct. c. 2. Der angefangene und vollendete Glaube ist eine Gabe Gottes. C. 9. 11. ep. 194. c. 3. 4. In dem Buche de gratia et lib. arb. ist es der Hauptgegenstand, zu beweisen, daß der Glaube ein Werk der Gnade sey. Dieser Glaube ist ihm nicht blos der historische, äußerliche, an die heiligen Thatsachen der Geschichte sich anschließende, sondern ein durchaus geistiger, über den Unterschied der Vergangenheit und Gegenwart selbst sich erhebender. Die christliche Wahrheit, sagt er daher, zweifelt nicht, daß ohne Glauben an die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi auch die alten Gerechten, damit sie gerecht waren, nicht von den Sünden konnten gereinigt und durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden. Auch ihre Herzen wurden durch denselbigen Glauben an den Mittler gereinigt und die Liebe ausgegossen in dieselben. De pecc. orig. c. 24. De Sp. et lit. c. 31. Dieselbe göttliche Gnade, welche den Verstand erleuchtet zum Glauben, ist es aber auch

β. welche den Willen bewegt und die Liebe erzeugt. Durch sie erlangt der Mensch erst das Vermögen so wie die Lust und Liebe zum Guten. In dieser Bestimmung schließt sich Augustinus System von der Gnade unmittelbar an die Lehre vom Sündenfall und dadurch entstandenem Unvermögen zum Guten von Natur an. Diese Gnade ist es, welche überhaupt erst Kräfte

zum Guten in dem Menschen erschafft, die er von Natur nicht hat. Er unterscheidet daher diese Bewegung des Willens, diese Erzeugung der Liebe zum Guten durch die göttliche Gnade sehr genau von allem, was nur von der Natur und als von daher allein kommend verderbt und der Gnade bedürftig ist. Uebernatürlich hat man diese Gnade, wie Augustinus sie bestimmt, genannt, und mit Recht, denn sie geht als durchaus geistige Bewegung über alle blos natürliche Bewegung hinaus, und in diesem Sinne nennt Augustinus sie selbst die wunderbare; aber auch unmittelbare Gnadenwirkung hat man sie genannt, welches sie allerdings ihrem Begriffe nach ist als nicht an sich bedürftig irgend eines Mittels oder einer Vermittelung zwischen sich und dem menschlichen Geiste, aber wohl auf Seiten des Menschen Mittel zulassend, welche deshalb Gnadenmittel heißen. Durch die Bezeichnung der Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit solcher Gnade hat die rationalistische Weisheit unserer Tage sie als unzulässig bezeichnen wollen, da sie doch nothwendig und ihrem Begriff gemäß jene beiden Bestimmungen an ihr hat, ohne darum den Gang der Natur zu zerstören oder alle Vermittelung zu verschmähen. Augustinus läßt daher auch, wie schon gezeigt, die pelagianischen Bestimmungen der Gnade als Gesetz, als Lehre, Sündenvergebung zu und nimmt das Wahre derselben in seine Darstellung auf; aber wie das Gute und Göttliche immer auch auf den Wegen an den Menschen komme, so wird, sagt er, doch noch nicht gut gelebt und gehandelt, wenn es nicht auch ergötzt und geliebt wird. Damit es aber, setzt er hinzu, geliebt werde, wird die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, der sich aus uns erhebt (surgit ex nobis), sondern durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. De Sp. et lit. c. 3. Jene Lehre, sagt er daselbst noch, durch welche wir die Vorschrift empfangen, recht zu leben, ist der tödtende Buchstabe, wenn nicht der lebendigmachende Geist hinzukommt. In demselben Kapitel führet er aus, wie der Aus=

spruch: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig, nicht blos vom geistlichen Verständniß des fleischlichen Worts zu verstehen, und daß man die figürliche Redensart nicht eigentlich nehmen müsse, wie wenn Jemand im Hohenlied gar Manches leicht fleischlich deuten kann et non ad luminosae charitatis fructum, sed ad libidinosae cupiditatis affectum; sondern jener Ausspruch beziehe sich auch auf das Verhältniß der Gnade zum Gesetz. Denn wo nicht, sagt er, der heilige Geist hilft, indem er einflößt statt der bösen Lust die gute, d. h. die Liebe ausgießt in unsere Herzen, so vermehrt wahrhaftig jenes Gesetz, obgleich an sich gut, durch sein Verbieten nur das Verlangen nach dem Bösen. Denn ich weiß nicht wie wird, was begehrt wird, angenehmer, wenn es verboten wird. C. 4. Gott also lehrt nicht blos die Gerechtigkeit durch die Vorschrift des Gesetzes, sondern er giebt sie auch durch Verleihung des Geistes. C. 32. Jene Gnade bekenne doch Pelagius endlich, durch welche die Größe der künftigen Herrlichkeit nicht allein verheißen, sondern auch geglaubt und gehofft wird, durch welche die Weisheit nicht allein geoffenbart, sondern auch geliebt wird, durch welche nicht allein das, was gut ist, gerathen, sondern auch zur Ueberzeugung wird. De grat. Chr. c. 10. Durch diese Gnade geschieht nicht allein, daß wir erkennen, was wir thun sollen, sondern auch, daß wir das Erkannte thun, nicht allein, daß wir das zu Liebende glauben, sondern auch das Geglaubte lieben. Die unmittelbare Geistigkeit dieser Gnadenwirkung und Bewegung des menschlichen Geistes durch den göttlichen spricht Augustinus ebendaselbst im scharfen Contrast zur pelagianischen Lehre aus, indem er hinzusetzt: Wenn diese Gnade Lehre zu nennen ist, so wird sie wenigstens so angenommen, daß wir glauben, Gott gieße sie tiefer und innerlich mit unaussprechlicher Lieblichkeit ein, nicht allein durch die, welche von außen pflanzen und begießen, sondern auch durch sich selbst, da er im Verborgenen Gedeihen giebt, so daß er nicht allein die Wahrheit zeigt, sondern auch die Liebe

verleiht. C. 12. 13. Eine Hauptstelle ist folgende: Nicht durch das Gesetz und die Lehre, welche von außen hineinschallt, sondern durch eine innere und verborgene, wunderbare und unaussprechliche Gewalt wirket Gott in den Herzen der Menschen nicht allein die wahren Offenbarungen, sondern auch den guten Willen. C. 24. Ita Dei gratia non solum ostendit, quid faciendum sit, sed adjuvat etiam, ut possit fieri, quod ostenderit. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Gott hat uns nicht blos unser Können (posse nostrum) geschenkt und unterstützt, sondern er wirket auch in uns das Wollen und Vollbringen. De grat. Chr. c. 25. Wenn aus Furcht vor der Strafe, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit das Gute geschieht, so geschieht es noch nicht auf eine gute Art, und es geschieht nicht im Herzen, was in der Handlung zu geschehen scheint, wenn der Mensch es noch lieber unterlassen möchte, falls er es ungestraft könnte. Durch die Gnade Gottes erst geschieht es in uns, daß das, was er uns befiehlt, uns auch ergötzt und wir es begehren, d. h. es auch lieben. Kommt uns Gott nicht so zuvor, so wird es von uns nicht allein nicht vollbracht, sondern auch nicht einmal angefangen. C. duas epp. Pel. l. 2. c. 9. Durch die Gnade wird erst der gute Wille vorbereitet. Ep. 217. c. 6. Bei allem, was Jemand secundum Deum, d. i. nach Gottes Vorschriften thut, ist ihm seine Barmherzigkeit zuvorgekommen. C. duas ep. Pelag. l. 4. c. 6. Die Gnade kommt dem Willen zuvor, sie folgt ihm nicht, d. h. sie wird uns nicht gegeben, weil wir wollen, sondern daß wir wollen, bewirket Gott durch sie. Ep. 217. c. 5. Wenn die Gnade nicht zuvorkäme dem Willen und ihn hervorbrächte, sondern nur mit dem schon vorhandenen Willen zugleich wirkte, wie könnte denn des Apostels Ausspruch wahr seyn: Gott wirket in euch das Wollen. Op. imp. l. 1. c. 95. Die Guten werden zwar nach den Verdiensten ihres guten Willens Belohnung erlangen, aber den guten Willen selbst haben sie durch die Gnade Gottes erlangt. Ep. 215.

Durch die Gnade geschieht, daß der Mensch einen guten Willen hat, der vorher einen bösen Willen hatte. Durch sie geschieht auch, daß der schon gute Wille vermehrt und so groß wird, daß er die göttlichen Gebote erfüllen kann. De grat. et lib. arb. c. 15. Diese Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, d. h. durch welche die Liebe Gottes ausgegossen wird in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, habe ich von dem Pelagius und Coelestius in ihren Schriften, soviel ich deren habe lesen können, niemals anerkannt gefunden, und doch muß man sie allerdings bekennen. De grat. Chr. c. 30. Nach allen diesen Erklärungen von Augustinus ist nicht zu leugnen, daß dadurch eine wesentlich nothwendige Bestimmung zu dem so einseitig und äußerlich hingestellten Begriff der Gnade hinzugekommen, und daß in dem allen Augustinus nicht nur die heilige Schrift, sondern auch die darin enthaltene Wahrheit auf seiner Seite hat. Diese nothwendige Innerlichkeit der das Herz, den Willen, die Liebe erweckenden und begeisternden Gnade zeigt sich

γ. auch bei Augustinus als nothwendig zu allen einzelnen guten Handlungen. Hiermit ist die gr. praeveniens und antecedens auch als operans und cooperans, auch consequens, bestimmt. Durch jene Bestimmung, gratiam dari ad singulos actus, wußte sich Augustinus als am weitesten entfernt und geschieden von den Pelagianern. Er sagte deshalb: wenn uns Pelagius zugeben will, daß nicht allein die Möglichkeit im Menschen, sondern auch der Wille und die Handlung von Gott unterstützt werde, und zwar so, daß wir ohne diese Unterstützung nichts Rechtes wollen und thun, und daß ebendas die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn sey, in welcher er uns durch seine und nicht durch unsere Gerechtigkeit gerecht macht, so daß dieses unsere wahre Gerechtigkeit, welche von ihm kommt: so glaube ich, daß über den Beistand der Gnade Gottes unter uns kein Streit mehr seyn kann. De grat. Chr. c. 47. Daß

wir wollen, wirket Gott (operatur) ohne uns; wenn wir aber wollen und so wollen, daß wir es thun, so wirket er mit uns (cooperatur), gleichwohl vermögen wir, er mag nun dahin wirken, daß wir wollen, oder mitwirken, wenn wir wollen, ohne ihn zur Uebung guter Werke nichts. De grat. et lib. arb. c. 17. Die Nothwendigkeit des Beistandes Gottes zu allen einzelnen guten Handlungen behauptete schon Hieronymus aufs Bestimmteste gegen die Pelagianer. Im dritten Dialog sagt daher Atticus bei ihm: so ist es denn ausgemacht, daß der Herr durch seine Gnade, durch welche er uns den freien Willen gegeben hat, bei den einzelnen Handlungen (in singulis operibus) hilft und beisteht. Und Augustinus sagt: wer die Gnade Gottes, wodurch die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen wird durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, wahrhaft bekennen will, der bekenne sie so, daß er durchaus nicht zweifelt, daß nichts Gutes, was sich auf die Frömmigkeit und wahre Gerechtigkeit bezieht, ohne sie geschehen könne. De grat. Chr. c. 26. Augustinus leugnete also nicht, daß an sich gute Werke geschehen können auch von den Unwiedergeborenen und ohne die Gnade, aber nur nicht solche, welche eine Beziehung haben auf unsere Gerechtigkeit vor Gott und auf die Seligkeit, als welche eben selbst erst gut werden, sofern sie durch die Gnade in uns gewirkt sind. Der Beistand Gottes, sagt er daher, wird zu jeder einzelnen Handlung verliehen und bei jeder einzelnen Handlung werden wir von Gott regiert, wenn wir recht handeln. De gest. Pel. c. 14. Viel Gutes thut Gott in dem Menschen, welches der Mensch nicht thut; aber nichts thut der Mensch, welches Gott nicht macht, daß der Mensch es thut. Denn wenn wir ohne ihn nichts thun können, so können wir in der That ohne ihn so wenig anfangen als vollbringen. C. duas ep. Pel. l. 2. c. 9. Es gehört hierher auch der schöne Ausspruch: die Seele lebt aus Gott, wenn sie gut lebt; denn sie kann nicht gut leben, wenn Gott nicht in ihr wirket, was gut ist. De civ. Dei l. 13.

c. 2. Hierbei ist die Ueberzeugung Augustinus diese, daß das Gute das an und für sich Göttliche sey. Niemand kann anders, sagt er, als durch die Gnade Christi zur Ausübung des Guten, welches er will, und zur Vermeidung des Bösen, welches er hasset, einen freien Willen haben. Nicht als ob sein Wille zum Guten wie zum Bösen gleich einem Gefangenen dahin geschleppt würde, sondern damit er von der Gefangenschaft befreit, zu seinem Befreier geleitet werde durch die freigeborene sanfte Liebe, nicht durch knechtische Rohheit. O. imp. l. 3. c. 112. In diesem Sinne nennt er die Gnade oft das Licht. Gleichwie ohne Licht das Auge des Leibes nicht sehen könnte, so hilft auch Gott, welcher das Licht des innern Menschen ist, unserm Geist, daß wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken. Darum auch bedarf der vollkommenst Gerechtfertigte zum rechtschaffenen Leben der beständigen und göttlichen Unterstützung des ewigen Lichts der Gerechtigkeit. De nat. et gr. c. 26. Die Schwäche des Fleisches, welche hier zum Kampf noch übrig bleibt, überwindet die Gnade Christi. Durch das Unterpfand seines Geistes erhalten wir die Kräfte zum Streit und zum Sieg. O. imp. l. 2. c. 137. 140. Aus diesem allen nun ergiebt sich endlich

c. der concrete Begriff der Gnade in Augustinus System. Demgemäß ist sie nämlich

α. die Wiederherstellung der Freiheit und so das Prinzip der verlorenen. In dieser Bestimmung liegt bei Augustinus die wesentliche Einheit der Gnade und Freiheit. Diese Einheit hat die Entzweiung der Menschen mit Gott von der Natur her, in der sie alle geboren sind, zu ihrer Voraussetzung. Als solche Wiederherstellung der Freiheit und so Prinzip derselben, konnte sie am Wenigsten im pelagianischen System bestimmt werden, denn nach diesem war von Natur wesentlich nichts verloren, sondern in jedem Menschen fängt das adamitische Leben ganz von vorne an und muß alle seine Stadien durchlaufen, als ob es

vom Anfang des Menschengeschlechts an bis jetzt noch mit der menschlichen Natur res integra wäre. An dieser Seite hatte denn in Augustinus Lehre besonders die vom Sündenfall und der Erbsünde eine tiefe Bedeutung und einen innern nothwendigen Zusammenhang mit der von der Gnade. In seinem jetzigen Zustande, wie er ist von Natur, sagt Augustinus, ist der freie Wille des Menschen zum Sclaven der Lust geworden und von dieser seiner Natur her und als der natürliche oder des Fleisches Wille in allen Menschen zum Guten verdorben und unfähig. Dieß drückte Augustinus oft so aus, die Freiheit des Willens sey verloren, sie sey todt in und ohne die Gnade. Den zur Liebe Gottes freien Willen haben wir durch die Größe der ersten Sünde verloren. Ep. 107. Frei ist wahrhaft der Wille dann, wenn er den Lüsten und Sünden nicht dient. Ein solcher ist uns von Gott verliehen und kann, verloren gegangen durch unsere eigene Schuld, nur von dem, der ihn verliehen, wieder verliehen werden. Daher sagt die Wahrheit: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, so seyd ihr wahrhaft frei. De civ. Dei l. 14. c. 9. Der Zusammenhang der Vorstellungen hierüber in Augustinus Begriff ist bündig und klar. Wie ursprünglich des Menschen Freiheit darin bestand, daß er das Gute liebte und that, und nichts ihn zum Bösen zwingen konnte und er die ihm von Gott geschenkte Freiheit so lange besaß, als er im Guten beharrte: so ist er durch den Sündenfall und das Böse ein Feind des Guten und ein Sclave seiner Begierden geworden, und kann er aus diesem ihm zur anderen Natur gewordenen Zustande nicht anders als durch die Gnade gerettet und durch sie zur Liebe Gottes, d. h. alles Guten, zurückgeführt werden. Mögen sie also aufhören, ruft er den Pelagianern zu, zu wüthen und mögen sie einsehen, daß sie freien Willen haben dazu, nicht, daß sie mit stolzem Willen die Gnade verwerfen, sondern mit frommem Willen den Herrn anrufen. Denn dieser freie Wille wird um so freier seyn, je mehr er geheilt ist, um

so mehr aber geheilt, je mehr der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen; denn wie ist frei zu nennen, den die Ungerechtigkeit beherrscht? Ep. 89. Denn wahre Freiheit besteht im Gutesthun und dieses liberum arbitrium ad benefaciendum entbehrt der Teufel gänzlich, der zur Strafe für seine Bosheit ad maximam malevolentiam verhärtet ist, und so ist nun auch unfrei der menschliche Wille, so lange er in der Gefangenschaft des Teufels gehalten wird. Wie hätten wir also, sagt er, freien Willen zur Abwendung vom Bösen und zum Thun des Guten, so lange er unter der Gewalt der Finsterniß steht; wenn, wie der Apostel sagt, Gott uns herauszieht, so wird der Wille selber allerdings frei seyn. Ep. 107. War also nach Pelagius die Freiheit nur das formale Vermögen der Wahl zwischen gut und bös, so ist sie nach Augustinus vielmehr die Freiheit vom Bösen und zum Guten, und sie erlangt der Mensch nur durch göttliche Gnade, diese ist so das Prinzip der Freiheit in ihrer Wahrheit. Wollen wir also, sagt er, den freien Willen wahrhaft vertheidigen, so müssen wir das nicht bestreiten, wodurch er frei wird (unde fit liberum). Denn wer die Gnade bestreitet, wodurch unser Wille zur Abwendung vom Bösen und zum Gutesthun frei wird, der will vielmehr, daß sein Wille in der Gefangenschaft bleibe. Ep. 107. Denn verloren hat der Mensch eam, quae in paradiso fuit, libertatem, nämlich habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia. Contra du. ep. Pel. l. 1. c. 2. Frei also von der Gerechtigkeit sind sie anders nicht als durch ihren eigenen Willen; frei aber von der Sünde werden sie nicht anders als durch die Gnade des Heilandes. Ib. Die Freiheit wäre nie verloren gegangen (periesset), wenn der Wille gut geblieben wäre, weil aber der Wille gesündiget hat, so ist dem Sündigenden die harte Nothwendigkeit, Sünde zu haben, gefolgt, bis einst die Schwäche ganz geheilt, und die freiwillige und glückliche Nothwendigkeit eintritt, nie mehr zu sün-

digen. De perf. just. hom. c. 4. Nachdem jene große Freiheit (nicht sündigen zu können) verloren ist, so ist die Schwäche geblieben, die durch größere Gaben unterstützt werden muß. De corrept. et gr. c. 12. Nicht durch die Freiheit erlangt der Wille die Gnade, sondern durch die Gnade erlangt er die Freiheit. L. c. c. 8. Bei dieser Ertheilung der Gnade oder der Freiheit nimmt aber Gott auch

β. keine Rücksicht auf des Menschen Verdienst oder Würdigkeit. Dieß ist bei Augustinus nur die strenge Fassung des Begriffes der Gnade selbst, welche nicht Gnade ist, wenn sie verdient ist. Die Gnade Gottes ist die freie, von den Werken des Menschen absolut unabhängige. Der Geist, sagt er, bläset wo er will und geht nicht den Verdiensten nach, sondern bringt sie selbst erst hervor. Denn Gnade Gottes kann in keiner Weise seyn, wenn sie nicht in jeder Weise umsonst (gratuita) ist. De pecc. orig. c. 24. Vor der Gnade ist der Mensch ohne alles Verdienst; das Verdienst (bonum meritum, im Gegensatz des malum m. oder der Schuld) bringt nur die Gnade hervor, und wenn er unsere Verdienste krönt, so krönt er nichts anderes, als was wir von ihm haben (dona sua). Ep. 194. c. 5. Wenn der nur, welcher würdig ist, die Gnade empfängt, so ist die Bedeutung und selbst der Name der Gnade aufgehoben. De gest. Pelag. c. 14. Niemand kann einen gerechten Willen haben, wenn er nicht die wahre, d. h. freie Gnade von oben erhalten hat ohne vorhergegangene Verdienste. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 3. Der Gnade gehen nicht sowohl bona merita als vielmehr mala merita vorher. De grat. et lib. arb. c. 14. Die guten Werke folgen der Gnade, sie gehen nicht ihr vorher; denn die Gnade bewirkt es, daß wir sie thun und wir nicht unsere Gerechtigkeit aufstellen, sondern die Gerechtigkeit Gottes in uns ist, d. h. die, welche uns Gott schenkt. Op. imp. l. 1. c. 141. Wir sprechen über die Pelagianer nicht mit Unrecht das Anathema aus, da sie der Gnade so Feind sind, daß sie behaupten,

sie werde nicht umsonst, sondern nach Verdienst ertheilt, so daß die Gnade nicht mehr Gnade ist, und dem freien Willen soviel zuschreiben, daß sie behaupten, der Mensch verdiene durch die gute Anwendung desselben die Gnade, da er doch denselben erst durch die Gnade recht gebrauchen kann, welche nicht nach Schuldigkeit ertheilt, sondern durch das freie Erbarmen Gottes geschenkt wird. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 24. Was hilft es, daß sie den freien Willen lobend selbst behaupten, die Gnade unterstütze den guten Vorsatz eines Jeden. Dieß würde man ohne Schwierigkeit für einen allgemeinen (catholicum) Ausspruch halten, wenn sie nicht in den guten Vorsatz etwas Verdienstliches legten, welchem Verdienste sodann der Lohn nach Schuldigkeit, nicht nach Gnade ertheilt werden würde, sondern einsähen und eingeständen, daß selbst der gute Vorsatz, den die mitfolgende Gnade unterstützt, in dem Menschen nicht hätte seyn können, wenn nicht die Gnade vorhergegangen wäre. Ib. l. 4. c. 6. In diesem Sinne sagt Augustinus, selbst des Gebetes um das Gute und den Glauben ist der Mensch nur fähig und mächtig durch Gott; ne se vel ipsius orationis meritum extollat, fides orat, quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, non oraret. Ep. 194. Wie sehr ohne alles Verdienst, so ist die Gnade doch endlich

γ. auch ohne allen Zwang. Diese Consequenz lehnte Augustinus beständig ab. Julianus warf ihm oft vor, er lehre, der Mensch werde gezwungen das Gute zu wollen. Wenn er gezwungen wird, erwiedert Augustinus darauf ganz kurz, so will er nicht. Op. imp. l. 1. c. 101. Nach der Vorstellung der Pelagianer von der Freiheit wurde diese durch so großen Einfluß der Gnade beschränkt und durch die Gnade selbst in Knechtschaft verwandelt. Wir lehren, sagte Julianus, der Mensch sey Gottes Werk und werde weder zum Bösen noch zum Guten gezwungen, sed propria voluntate aut bonum facere aut malum. C. duas ep. P. l. 1. c. 18. Durch den Einfluß der

Gnade wurde nach Augustinus vielmehr der Wille erst wahrhaft frei. Und offenbar hatte der Gedanke an einen Zwang, der die Gnade begleite, in Augustinus System durchaus keinen Platz, da ja eben die Gnade Stiftung und Wiederherstellung der Freiheit oder des freien Willens war. Die Gnade Gottes, sagt er deshalb, macht nur aus dem Nichtwollenden den Wollenden; sie will nur unsern Willen haben. L. c. l. 3. c. 122. Indem also die Gnade nur den guten Willen macht oder den Willen gut macht, ist dieses Veranlassen oder Bewirken ohne allen Zwang. Niemand, sagt er, wird wider seinen Willen zum Bösen oder Guten gezwungen. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 18.

3) Das Resultat. Gleichwie schon während des Streites zwischen Augustinus und den Pelagianern sich oft der gegenseitige Vorwurf erneuert, Augustinus habe die menschliche Freiheit, Pelagius die göttliche Gnade aufgehoben, und dieses nothwendige Vorwürfe sind aus dem Innern des einen Systems gegen das andere, so hat sich der Vorwurf auch in den geschichtlichen Darstellungen der beiderseitigen erhalten und stets wiederholt. Die Theologie der Neueren und Aufgeklärten, welche selber ganz an der pelagianischen Seite steht, so wie Aller überhaupt, welche das Tiefere der augustinischen Erkenntniß miskennen, die neuere Dogmatik und Dogmenhistorie ist ganz fertig und abgeschlossen in dem Urtheil über Augustinus, daß er die menschliche Freiheit geleugnet und aufgehoben, worin denn zugleich die bestimmteste Erklärung für die pelagianische Lehre von der Freiheit und Gnade liegt. So z. B. Münscher in der Dogmenhistorie, im 4. Theil, S. 206 ff., und Wiggers pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Berlin 1821. 8. Von der Nothwendigkeit, womit es den Pelagianern so vorkommen müsse vermöge ihrer Vorstellung von der Gnade und Freiheit, hatte Augustinus selbst ein klares Bewußtseyn, wie auch von dem Dialectischen überhaupt in der Bewegung des Begriffes von Gnade und Freiheit. Jene Frage, sagt er, worin

vom freien Willen und göttlichen Beistand die Rede ist, ist zum Entscheiden so schwer, daß, wenn der freie Wille vertheidiget wird, die göttliche Gnade geleugnet zu werden scheint, wenn aber die Gnade Gottes behauptet wird, man glaubt, der freie Wille werde dadurch aufgehoben. De grat. Chr. c. 47. Diesen Schein behält diese Lehre immer im Verstande; er verschwindet nur in dem Maaß als sie vernunftgemäß gehalten wird, wo sich denn zeigt, daß die eine Seite nothwendig in die andere hineinscheint und nur diejenige Vorstellung die falsche ist, welche einseitig sich nur an die eine Seite stellt. Dieß ist es, was man unpartheiisch

a. von der pelagianischen Lehre urtheilen muß. Es ist die pelagianische Lehre, welche durchgängig diesen Gegensatz in sich behält, daß sie die menschliche Freiheit nicht behaupten kann, ohne damit dem Begriff der Gnade Eintrag zu thun; denn Vorstellungen von der Gnade als Gesetz, Lehre, Sündenvergebung, ewiges Leben nimmt auch sie wohl in sich auf, aber nur so, wenn sie der Vorstellung von der Freiheit entsprechen und diese für sich gewähren lassen; die Gnade, wie sie im Pelagianismus vorkommt, ist in allen Gestalten eine Aeußerlichkeit und Zufälligkeit, und eben damit ihrem wahren Begriffe nach geleugnet. So ist denn auch diese Freiheit, welche solchen Gegensatz gegen die Gnade in sich behält und diese selbst als Störung ihrer selbst betrachtet, nichts weniger als der wahre Begriff der Freiheit, sondern sie ist, da sie des göttlichen Inhalts entbehrt, nur ein formales Vermögen, das Willensvermögen, die Willkühr. Außer der ganz abstracten Bestimmung ihres Anfangs als bloßer Möglichkeit, ist die Gnade für diese Freiheit keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine relative, zufällige; als die Zufälligkeit aber ist sie vielmehr das Gegentheil der Nothwendigkeit. Den Verstand zu ihrem Prinzip und die Vorstellung zu ihrem Elemente habend, ist die pelagianische Lehre nicht zum Begriff der Freiheit und Gnade in ihrer Einheit und in ihrem Unterschiede

gelangt, sondern der Unterschied ist ihr ein solcher, der die Einheit nicht mehr in sich hat, worin die Einheit sich aufgelöset hat und so zum Gegensatz und Widerspruch umgeschlagen ist. Freiheit und Gnade aber in ihrem Widerspruch heben sich einander auf, lösen sich an einander auf, und die vollständige Auflösung ist der Pelagianismus. Gegen die einseitig allein behauptete Freiheit ist in dieser Lehre die Gnade erloschen, und so wird, indem der unendliche Begriff von dieser unerkannt bleibt, die Freiheit selbst wie das Denken in dieser Lehre ein endliches. Ihm ist und bleibt Gott ein Jenseits, nachdem er einmal in die moralische Welt das Prinzip, d. h. den Anfang, der freien Bewegung gelegt; aber von diesem Augenblick geht die Bewegung in der Freiheit rein allein durch sich selber fort und bedarf höchstens der äußerlichen Nachhülfe, wenn die Maschine in Unordnung gekommen; diese Nachhülfe ist jene äußerliche, zufällige Gnade. Ist die Kritik nun selbst nicht die blos äußere, sondern die innere sich im Begriff bewegende, so wird gewiß jede nähere Kenntniß des Pelagianismus von dem Resultat begleitet seyn, daß in Wahrheit, d. h. im Begriffe der christlichen Lehre beurtheilt, durch die pelagianische Lehre nicht nur die Gnade, sondern auch die Freiheit aufgehoben, d. h. der Begriff von beiden verletzt und die Theorie dem Begriff durchaus unangemessen sey. Was so der Wahrheit im Begriff widerspricht, stellet denn Augustinus mit Recht auch als das Unchristliche dar. Es ist nicht die christliche Tugend, welche der Pelagianismus lehrt, sondern eine durchaus selbstsüchtige, hochmüthige Tugend, nicht die, welche Gottes Geist, sondern des Menschen Geist allein, das Ich allein zu ihrer Seele hat. Diese pelagianische Moralität hat nicht an der Religion ihr Prinzip und erhebt sich auch nicht zur Religion. Mit Recht konnte daher Augustinus sagen: ich will es ausschreien und ihnen mit christlichem Schmerz zurufen, ihr seyd leer ausgegangen von Christo (evacuati estis a Christo), die ihr in der Natur eure Rechtfertigung findet, ihr

seyd von der Gnade abgefallen (a gratia excidistis), weil ihr nicht kennet die Rechtfertigung durch Gott und euren Willen nur aufrichten wollt und der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. De nat. et grat. c. 41. Dieß ist die Weisheit der Welt, welche das Kreuz Christi zu nichts macht. Haec est sapientia mundi, qua evacuatur crux Christi. Wenn sich die natürliche Possibilität durch den freien Willen genügt sowohl zum Erkennen, wie man leben muß, als zum rechten Leben selbst, so ist Christus vergeblich gestorben. Ib. Sie vertrauen auf ihre eigene Tugend und sprechen gewissermaßen zu ihrem Schöpfer: Du hast uns zu Menschen gemacht, zu gerechten wollen wir selbst uns machen. Wer so und darum (ideo) die menschliche Natur für frei erklärt, damit sie nicht einen Befreier suche, der erklärt sie für gesund, damit er den Heiland für überflüssig erkläre. Ep 95. Der wesentliche Mangel des Pelagianismus ist, daß er im Formalen stehen bleibt und sich die Freiheit nicht anders denken kann, als in ihrer völligen inneren Trennung von der Gnade und höchstens in einem äußerlichen Verhältniß stehend zu dieser, welches dann eben soviel ist, als ob man sich das Gute denken wollte in seiner Trennung von dem Alleinguten, durch dessen Offenbarung und Mittheilung es erst gut wird. Die christliche Vorstellung bleibt durchaus nicht in jener leeren Abstraction stehen, denn so wenig sie zugiebt, daß das Gute dadurch in dem Menschen aufgehoben wird, daß es an Gott, dem summum bonum, welches dem Wesen nach in allem wahrhaft Menschlichguten sich erweiset, sein Prinzip und seinen Geist zur stets bewegenden Seele hat; so wenig kann auch die menschliche Freiheit dadurch aufgehoben werden, daß sie an Gott, dem allein Freien, ihr Prinzip, an seinem Geist die bewegende inhaltsvolle Seele hat, von welchem sie nicht nur ist, sondern von welchem sie auch in allen ihren einzelnen Bewegungen sich nicht trennen darf, wenn sie den Character der wahren Freiheit im Sinne des Christenthums, das heißt der Freiheit

vom Bösen und zum Guten, behaupten will. Ist, wie im Pelagianismus geschehen, die menschliche Freiheit der göttlichen Gnade entgegengesetzt, so kann es nicht fehlen, wie gleichfalls im Pelagianismus geschehen, daß man die Freiheit evacuirt von allem göttlichen Grunde und Inhalt, von aller göttlichen Kraft und Würde, ja sie zu etwas ganz Eitlem und Nichtigem macht. Dieß ist das Verfahren im Pelagianismus, wie schon bei der Vorstellung von der Possibilität nachgewiesen worden, welche an göttlicher Gnade zwar soll ihren abstracten und kaum mehr als möglichen Anfang haben, aber so, daß die Gnade in ihr selbst sich nun nicht weiter wirksam beweiset, sondern in dieser Hinsicht der Mensch ganz auf seine eigenen Füße zu stehen kommt. Diesen Mangel der Einseitigkeit hat hingegen

b. andererseits die augustinische Lehre ganz und gar nicht, welche sich viel mehr nach beiden Seiten bewegen kann, und in der nichts Ausschließendes ist, so daß sie gegen die, welche die Freiheit des Willens ohne die göttliche Gnade behaupten wollen, diese vertheidigen kann, und gegen die, welche die Gnade Gottes ohne die menschliche Freiheit behaupten wollen, ebenso sehr diese vertheidigen kann. Es ist dieß wesentlich die Aufgabe der Schrift Augustinus de gratia et lib. arbitrio gewesen, und er hebt sie selbst an mit den Worten: Um derentwillen, welche des Menschen freien Willen so erheben und vertheidigen, daß sie Gottes Gnade, durch die wir zu ihm berufen und von unserer Schuld befreit werden, zu leugnen wagen und aufzuheben versuchen, habe ich schon viel gesprochen und geschrieben, soviel mich dessen der Herr gewürdiget hat. Aber weil auch Einige sind, welche die Gnade Gottes so vertheidigen, daß sie den freien Willen des Menschen leugnen oder wenn die Gnade vertheidigt wird meinen, es werde eben damit der freie Wille geleugnet, so habe ich dafür gesorgt, daß auch darüber etwas niedergeschrieben werde. C. 1. In Augustinus Entwickelungen des Begriffs der Gnade und Freiheit unterscheiden sich drei Momente der Geschichte des

Menschen, einmal, wie die menschliche Freiheit war vor dem Fall; sodann, wie sie dem Menschen auch nach dem Fall noch kann zugeschrieben werden, und drittens, sofern sie so, wie sie ursprünglich war, wieder von ihm erworben werden kann. Das erste ist die Lehre vom göttlichen Ebenbild, in welchem auch die ursprüngliche, dem Menschen anerschaffene Freiheit mit enthalten ist; indem es nun das allgemeine Bekenntniß der Kirche ist, daß der Mensch im Sündenfall das göttliche Ebenbild verloren, hieß es auch, er habe eben damit die Freiheit des Willens verloren. Es fragt sich hierbei nur, ob denn nicht schon in diesem Zustande der Freiheit vor dem Fall auch das Böse dem Menschen möglich war? Daß die Frage nach der Schrift zu bejahen sey, zeigt mehr als alles Andere die erfolgte Wirklichkeit der Sünde und wird so auch von Augustinus bejaht. Aber hier schon trennt er sich von der pelagianischen Vorstellung oder geht vielmehr nur darüber hinaus, ohne, was daran richtig, zu verkennen. Die Pelagianer hielten sich rein allein an die Freiheit, wie sie das formale Vermögen ist, zu wählen zwischen gut und böse, und welcher also das Gute und Böse gleich gültig ist. Augustinus erkannte sie vielmehr für wirklich vor dem Fall als die reine Liebe des Guten oder Gottes, und setzte jenes Vermögen nur zur Kategorie der Möglichkeit herab. So lange also der Mensch wirklich frei war, so kannte und that er nur das Gute, er war frei vom Bösen und zum Guten, und beides war ihm noch nicht gleichgültig, so daß er ebenso gern und wirklich das dem Guten entgegengesetzte Böse gewählt hätte, sondern dieses Vermögen wurde zur Wirklichkeit erst durch den Sündenfall, und das ist also die Weise, wie der Mensch gefallen und die ursprüngliche Freiheit, welche von der unbedingten Liebe Gottes gar nicht verschieden ist, verloren, daß die Möglichkeit der Wahl zwischen gut und böse zur Wirklichkeit wurde und der Mensch nun ebenso gern das Böse als vorher das Gute that. Die Gnade, sagte deshalb Augustinus, hat der erste Mensch nicht

gehabt, daß er gar nicht hätte sündigen können oder wollen können. So nimmt denn hiermit Augustinus allerdings das Pelagianische als untergeordnetes Moment mit auf in seinen Begriff von der Freiheit. Aber er bleibt nicht bei dem formalen Vermögen stehen, sondern giebt ihm auch einen Inhalt. Die Freiheit vor dem Fall hat wesentlich das Gute allein zu ihrem Inhalt, und dieses ist allerdings nach jener Möglichkeit der Wahl die wesentlichste Bestimmung des Begriffes der Freiheit, von welcher die Pelagianer aber nichts wissen wollten, welche doch das göttliche Ebenbild vor den Fall und den Verlust desselben in denselben setzten. Derselbige Begriff der Freiheit bestimmt sich nun aber näher noch in seinem zweiten Moment, in der Weise, wie sie durch den eigenen Willen verloren, durch göttliche Gnade wieder hergestellt wird, und dieß war das breiteste Feld des Gedankenstreites. Nach Augustinus ist auch in dieser Beziehung das Werk der göttlichen Gnade nur dieses, daß die ursprüngliche Freiheit, die er an das bloße Wahlvermögen verloren, in ihm wieder hergestellt werde, daß sie aufhöre, nur dieses zweideutige Vermögen zu seyn, der Mensch fortan nur das Gute liebe und dem Bösen absterbe. In diesen Bestimmungen nun scheint Augustinus den Pelagianern aller Zeiten die Freiheit des Willens geleugnet und aufgehoben zu haben. Der Unterschied und Gegensatz liegt hier allein in der Frage: ob die wahre Freiheit nur sey die subjective Form des Wollens, welche sich ebenso sehr für das Böse als für das Gute entscheiden kann, oder die mit dem bestimmten Gegenstande der Gnade und des Guten erfüllte subjective Form des Willens. Alle, welche mit den Pelagianern das Erstere behaupten, müssen auch behaupten, daß Augustinus dieses nicht für die wahre Freiheit gehalten, nicht für den vollständigen Begriff der Freiheit erklärt habe und diesem Behaupten geben sie die Form des Urtheils, Augustinus habe die Freiheit des menschlichen Willens geleugnet und aufgehoben. Aber das Hinausgehen Augustinus über die erstere

Bestimmung zu dieser anderen kann wohl ein Aufheben genannt werden, doch nur in dem Sinne, daß es dadurch nicht vernichtet, sondern erhalten und nur zu seiner Wahrheit gebracht ist. Augustinus leugnet nicht an und für sich, daß der Mensch vor dem Fall das Vermögen der Wahl zwischen gut und bös gehabt, wie schon gezeigt worden, er leugnet ebenso wenig, daß er es auch nach dem Fall noch habe, daß er vielmehr des Menschen Verderben eben daraus entstehen und bestehen läßt, indem er stets nur dieß eine daran leugnet, daß das die wahre Freiheit sey im Sinne des Christenthums. Dieß zu verkennen ist die Hauptquelle des falschen Urtheils über Augustinus, er habe die Freiheit, welche die subjective Form des Wollens ist, und eben damit alle Freiheit des Menschen geleugnet und aufgehoben. Man giebt höchstens zu, da sich doch ganz andere Aeußerungen bei Augustinus finden, früher, und im Streit gegen die Manichäer besonders, habe er allerdings noch die Freiheit des Willens im gewöhnlichen Sinne behauptet, hernach seine Ueberzeugung geändert und so die Freiheit geleugnet. Die Zeit habe hier einen Unterschied gemacht, und mit dieser Entdeckung thut sich Münscher viel zu gut in seiner Dogmengeschichte Theil 4, S. 209, und Wiggers im angeführten Werk S. 265. wiederholt das auch. Allein der erstere führet selbst an einer anderen Stelle S. 200 an, daß Augustinus schon lange vor dem pelagianischen Streit, schon im Jahre 397, in dem Buch de diversis quaestionibus ad Simplicianum l. 1. quaest. 2. sich dahin erklärt habe, daß bei der Bekehrung des Menschen Alles von der göttlichen Gnade herrühre und der Mensch weder zum Glauben noch zum guten Willen etwas beitrage, und selbst die Folgsamkeit gegen die göttliche Berufung ein Geschenk Gottes sey. Wie wäre diese Aeußerung möglich gewesen, hätte er nicht schon dazumal die Ueberzeugung sowohl von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen von Natur, als auch die von dem natürlichen Unvermögen zum Guten gehabt oder sich dazumal schon

begnügt mit der trivialen Vorstellung von der Freiheit, als diesem gegenstandslosen, inhaltslosen Vermögen zu wählen zwischen gut und bös. Allein die Hauptsache ist jetzt darzuthun, daß Augustinus selbst, indem er über diese Meinung von der Freiheit, als darin allein bestehend, daß der Wille das Vermögen zu wählen ist, hinausgeht. Aber er hat selbst mitten im Streit dieses Vermögen, welches der Wille selbst ist in seiner reinen Form, nicht geleugnet. Solche Stellen sind der neueren Dogmenhistorie entweder ganz unbekannt oder man hilft und beruhigt sich mit der Verwunderung darüber, ohne sie mit jenem allgemeinen Urtheil in Einklang zu setzen. Man müsse sich wundern, sagt Wiggers, wie ungeachtet der angeführten und unzähliger anderen Stellen, in welchen die sittliche Freiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande auf das Bestimmteste, und man möchte sagen Empörendste, geleugnet wird, man gleichwohl den Augustinus die Freiheit des Willens noch habe annehmen lassen, wenn dieser nicht selbst die Veranlassung gegeben hätte. Er führet dann einige solcher Stellen an und zieht sich aus der Sache durch das Urtheil, daß es dem berühmten Bischof damit nicht Ernst gewesen sey, ergebe sich ja auch aus seiner Theorie von der Erbsünde, nach welcher der Mensch durch die Sünde Adams so verderbet ist, daß er nur das Böse wollen und thun kann, mithin die Freiheit des Willens durch den Fall verloren habe. Er verstecke sich oft hinter Worte, fügt er hinzu, und man könne sich des Unwillens nicht erwehren, wenn man in einer so wichtigen Untersuchung ihn mit Worten spielen sehe. Eine solche Freiheit, sagt er, wie Pelagius sie wollte und wie wir sie der Moral zufolge annehmen müßten, habe Augustinus geleugnet und leugnen müssen, um consequent zu seyn. S. 137. Ob nun solche Urtheile, welche die entschiedenste Vorliebe für das Pelagianische verrathen und jetzt gäng und gebe sind, auch die Wahrheit für sich haben, ist jetzt näher zu untersuchen. Das nothwendige Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen

Freiheit und dieser zu jener, bezeichnet Augustinus mehr als einmal durch das Bild vom Auge und Fuß und derselben Nothwendigkeit zum Sehen und Gehen. Das Auge an sich zwar sieht nichts ohne das Licht des Tages; aber folgt nicht hieraus, daß auch ohne das Auge nichts kann gesehen werden, wie hell es auch sey um uns her? De nat. et gr. c. 26. Noch bestimmter bezeichnet er, wiewohl nur figürlich, die menschliche Form und Fähigkeit, wenn er sagt: gleichwie dem Auge des Leibes von dem Lichte nicht geholfen wird so, daß es von dem Lichte abgewendet ist, sondern damit es sehe, ihm geholfen wird, und dieses ohne Hülfe nicht sehen kann: so unterstützt Gott, der das Licht unsers inneren Menschen ist, den Blick unseres Geistes, damit wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit, etwas Gutes thun. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 5. Es liegt dem Menschen Gutes und Böses, Leben und Tod vor, was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden. Offenbar ist, daß, wenn er seine Hand ins Feuer hält, und ihm das Böse und der Tod gefällt, dieses der menschliche Wille begehre, wenn er aber das Gute und das Leben liebt, so thut das nicht der Wille allein (non solum voluntas id agit), sondern er wird von Gott unterstützt. Denn wohl genügt sich das Auge um nichts zu sehen und für die Finsterniß; um aber mit seinem eigenen Licht (lumine suo) zu sehen, ist es nicht hinreichend, wenn ihm nicht von außen des klaren Lichtes Hülfe dargereicht wird. De gestis Pel. c. 3. Wie wenn Einer z. B. hinkt und ihm geholfen wird, damit er nach Heilung des vergangenen Uebels künftig gut gehen könne, so heilet der höchste Arzt unsere Uebel nicht allein dazu, daß sie nicht mehr seyen, sondern damit wir für die Zukunft recht wandeln können. De nat. et gr. c. 26. Die pelagianische Lehre von der Possibilität der Natur, woran sich die Gnade erweiset, und die Vorstellung von der Lehre als Gnade Gottes stellet Augustinus nur als unvollständig dar, als nicht erschöpfend den Begriff der Gnade; aber er läßt sie neben der=

selben gelten und nimmt sie mit auf in diesen Begriff. Wir sagen, der menschliche Wille (humanam voluntatem) werde so von Gott unterstützt zum Gutesthun, daß außerdem (praeter), daß der Mensch geschaffen ist mit Freiheit des Willens, und außer der Lehre (praeterque doctrinam), wodurch ihm befohlen wird, wie er leben soll, er auch den heiligen Geist empfängt, wodurch in seiner Seele das Wohlgefallen und das Vergnügen an jenem höchsten und unveränderlichen Gut, welches Gott ist, entsteht. De Sp. et lit. c. 3. Die von Gott dem Menschen vor, wie nach dem Fall angeborene Möglichkeit, zu thun, was er will, behauptet Augustinus deutlich als etwas, woran kein Vernünftiger zweifelt, nur fügt er stets hinzu: das sey nicht hinreichend. Ad non peccandum i. e. ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas. Ep. 95. Eine Macht also nennet er hier den Willen, aber eine solche, welche zugleich die Schwäche ist. Oft läßt Augustinus die pelagianische Vorstellung von der Freiheit gelten in ihrer Sphäre, wie wenn er sagt: das arbitrium voluntatis sey etwas, was frei sich hierher und dahin wenden könne, und gehöre zu den natürlichen Gütern, deren auch der Schlechte sich schlecht bedienen könne. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 18. In der Schrift de Sp. et lit. fragt er unter anderen: ob der Glaube, welcher der Anfang unseres Heils ist, in unserer Gewalt sey, und um darauf gehörig zu antworten, entwickelt er erst, was potestas sey und habere in potestate. Das nun nennet er potestas, wo dem Willen die Fähigkeit zum Handeln beiwohnt. Daher sagt Jedermann, das habe man in seiner Gewalt, indem man, so wie mans will, thut, und so wie mans nicht will, nicht thut. C. 31. Nichts, sagt er de lib. arb. l. 3. c. 3, ist so sehr in unserer Gewalt als der Wille selbst. Er ist nämlich ohne allen Zwischenraum, so wie wir wollen, alsobald gegenwärtig. Wir wissen, daß die, welche mit eigenem Herzen glauben an den

Herrn, dieses mit eigenem freien Willen thun (sua id facere voluntate ac libero arbitrio). Ep. 217. c. 5. Selbst daß göttliche Vorschriften gegeben sind, ist ein Beweis des freien Willens. Ihre Erfüllung würde nicht befohlen werden, wenn unser Wille nichts dabei thäte. De perf. just. c. 10. So auch wenn Pelagius sagte: in allen Menschen, in Juden und Heiden, sey die Macht des freien Willens dieselbige von Natur, nur in den Christen werde sie unterstützt von der Gnade, so fragt Augustinus nur: iterum quaerimus, qua gratia? aber den freien Willen, der als dieses formale Vermögen in allen Menschen ist, ficht er nicht an, sondern fragt nur, ob die genannte Gnade etwa auch nur wieder die Lehre, das Beispiel sey u. dergl.; de grat. Chr. c. 31; und im 33. Capitel kommt dasselbige noch einmal vor, denn da Pelagius sagt: so bekennen wir den freien Willen, daß wir sagen: wir bedürfen stets der Hülfe Gottes, so hält er sich wieder nicht bei der Behauptung des freien Willens an sich auf, sondern sagt: ecce iterum quaerimus, quo auxilio nos indigere fateatur. Da Julianus sich beklagte über den Augustinus und andere katholische Lehrer, so wie nur Einer den freien Willen behaupte oder sage, Gott sey der Schöpfer der Neugeborenen, so werde er gleich ein Cölestianer oder Pelagianer genannt, so antwortet Augustinus: es ist nicht so, wie Du sagst, Du täuschest Dich sehr oder suchst zu täuschen; non liberum negamus arbitrium, sondern wir sagen nur: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei (vere liberi) seyn. Diesen Befreier misgönnet ihr uns, indem ihr dem Gefangenen eine eitle Freiheit (vanam libertatem) beilegt. Wenn Einer vielmehr sagt, um Gott recht zu verehren, sey, auch ohne dessen Hülfe, in dem Menschen Freiheit, und wer so sagt, Gott sey der Geborenen Schöpfer, daß er zugleich leugnet den Erlöser der Kinder aus der Gewalt des Teufels, der wird ein Pelagianer und Cölestianer genannt. Denn das sagen wir beide, setzt Augustinus hinzu, daß freier Wille im Menschen sey

und Gott der Schöpfer der Geborenen sey, nicht dadurch seyd ihr Cölestianer und Pelagianer, aber dadurch, daß ihr sagt, frei sey ein Jeder zum Gutesthun ohne den göttlichen Beistand, und nicht würden die Kinder der Gewalt der Finsterniß entrissen und in das Reich Gottes versetzt, dadurch seyd ihr Cölestianer und Pelagianer. Was wendest Du also vor, um zu täuschen, die Hülle der gemeinsamen Lehre (quid ergo obtendis ad fallendum communis dogmatis tegmen)? De nupt. et conc. l. 2. c. 3. Nicht also das verlangte Augustinus von Pelagius, zu bekennen, daß der freie Wille überhaupt nicht sey, oder der Wille nicht frei sey, oder erloschen, todt an und für sich, sondern nur, daß er in Beziehung auf das Gute und die Liebe Gottes, in Beziehung auf die Beschaffung der Seligkeit machtlos sey und er ohne die Gnade Gottes stets nur das Böse wählen und thun würde, das Gute hingegen immer nur durch diese Gnade unterstützt, nicht aber sola arbitrii libertate. Denn wer weiß nicht, sagt er an einem andern Ort, daß der Mensch gesund und ohne Schuld geschaffen sey, und mit freiem Willen und freier Macht begabt zum rechten Leben. Aber jetzt handelt es sich von dem, der halbtodt (semivivus) unter den Mördern lag und der mit schweren Wunden bedeckt und durchbohrt nicht also konnte zur Höhe der Gerechtigkeit sich erheben, als er von derselben herabsteigen konnte. De nat. et grat. c. 43. Nach dieser Lehre mußte Augustinus auch alle possibilitas bene agendi nicht mehr in der Natur und dem freien Willen finden, sondern lediglich in dem Gnadenbeistande Gottes. Das Nämliche geht aus einer anderen Stelle deutlich hervor. Pelagius hatte gesagt: Deus gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Hierauf antwortet Augustinus nämlich: erstlich, er möge zeigen, was für eine Gnade er meine, ob er etwa wieder nur das Gesetz unter der Gnade verstehe, und sodann, daß er das Wort facilius tilge, so würde ein ganz rich-

tiger und rechtgläubiger Sinn aus seinem Satze herauskommen, nämlich der, daß der Mensch das, was er durch seinen freien Willen thun soll, durch die Gnade wirklich ausrichten könne. Tolle: facilius, et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus, si ita dicatur, ut quod per liberum facere jubentur homines arbitrium, possint implere per gratiam. Cum autem: facilius, additur, adimpletio boni operis etiam sine Dei gratia posse fieri tacita significatione suggeritur. De grat. Christi l. 1. c. 29. Und dieses entwickelt er noch genauer im 25. Capitel, wo er sagt, die Gnade unterstütze nicht nur die natürliche Possibilität, sed etiam velle et operari in nobis operari. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. Also das velle und agere liegt allerdings auch nach Augustinus Meinung auf Seiten des Menschen; aber es hilft nichts und ist es nichts damit, wenn die Gnade nicht hinzukommt, denn etwas Gutes kann der Mensch durch sich allein und ohne die Gnade nicht wollen oder thun. Es ist nicht genug, das Gute zu kennen, die Kraft es zu thun, die Liebe dazu schafft nur die Gnade. Volunt intelligre gratiam ut scilicet a Domino adjutorium gratiae habeamus, quo ea, quae facienda sunt, noverimus, non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. Contra duas ep. P. l. 4. c. 5. Denn bene vivere, sagt er anderswo, donum est divinum; non tantum (und hier schließt er offenbar die pelagianische Lehre ein) non tantum, quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male, nec bene vivitur, nec tantum, quia praeceptum dedit quo doceat, quemadmodum sit vivendum, sed quia per Spiritum sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit, ut vocaret, vocavit, ut justificaret, justificavit, ut glorificaret. De Sp. et lit. c. 5. Tunc ergo efficimur vere

liberi, cum Deus nos fingit i. e. format et creat, non ut simus homines, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. Enchir. c. 30. Voluntas quippe est in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. De civ. Dei l. 14. c. 6. De grat. et lib. arb. c. 15. Hieraus geht hervor, daß Augustinus den Willen des Menschen zwar nicht für die positive Bedingung des guten Wollens und Handelns hielt, als wofür er allein die Gnade erkannte, aber doch für die negative, d. h. für eine solche, daß ohne denselben auch nichts Gutes von dem Menschen geschehen kann, wie er selbst ebendaselbst sagt: ipsa humana justitia operationi Dei tribuenda est, quamvis non fiat sine hominis voluntate. C. 5. Kann man nach dieser Erklärung wohl sagen, Augustinus habe durch seine Lehre die Freiheit des Willens geleugnet oder zerstört? Setzet er nicht selbst bei seinem höheren Begriff von der Freiheit, nach der sie die Freiheit vom Bösen und die reine Liebe des Guten selber ist, den niederen Begriff der Pelagianer, nach welcher sie bloßes Wahlvermögen ist, voraus? Nimmt er nicht an, daß der Wille sey und wirksam sich bezeugen könne; deutet dieses nicht schon das so oft bei ihm vorkommende auxilium und adjutorium an, und sagt er nicht selbst: qui enim adjuvatur, etiam per se ipsum aliquid agit? Ad Psalm. 78. Wer sollte, sagt er, den freien Willen verdammen oder leugnen, mit welchem die Unterstützung Gottes gepriesen wird. De gestis P. c. 3. Nicht wie in unempfindlichen Steinen (in lapidibus insensatis) oder wie bei denen, in deren Natur Gott nicht Vernunft und Willen geschaffen hat, wirket er unser Heil. De pecc. mer. l. 2. c. 5. Lehret er wohl irgend einen Zwang, oder irgend eine Beschränkung dieses freien Willens? Denn sagt er es nicht oft genug, daß der Mensch das Böse durchaus allein thue und ohne Gott, und mit freier Einwilligung in die Lockungen des Teufels, das Gute aber nur unter dem Einfluß der Gnade und mit göttlicher Gnaden=

wirkung und Hülfe, welche eben darin zunächst sich thätig erweiset, daß er frei wiederum das Gute lieben und wollen kann? Weiset er nicht auch der Lehre ihre hohe und wichtige Stelle und Bedeutung zu, nur daß er sie tiefer faßt, sofern sie wahrhaft göttliche Lehre ist; wie in der schönen Stelle im Tract. ad Psalm. 118: Docet ergo Deus suavitatem, inspirando delectationem charitatis; docet disciplinam temperando tribulationem; docet scientiam, insinuando cognitionem. Cum itaque alia sint, quae ideo discimus, ut tantummodo sciamus, alia vero, ut etiam faciamus: quando Deus ea docet, sic docet, ut ea scienda sciamus aperiendo veritatem, sic docet, ut facienda faciamus inspirando suavitatem. — Numquid tam multa, quae praecipiuntur in lege Dei, nefornicationes et adulteria committantur, indicant aliud, quam liberum arbitrium? Neque enim praeciperentur, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. De grat. et lib. arb. c. 4. c. 2. 3. Sagt er nicht selbst von Gott: qui nunquam ita punit voluntatem malam, ut naturae perimat dignitatem? De genesi ad lit. l. 8. c. 23. Ohne diese Einstimmung des Willens entweder in die Verführungen des Teufels oder in die Anerbietungen der göttlichen Gnade würde ja, wie Augustinus selbst erklärt, Schuld und Verdienst auf Seiten des Menschen wegfallen und keine Strafe oder Belohnung stattfinden. Revelavit Deus nobis per scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet. Hernach führet er die Stelle aus dem Prediger Salomo 15, 11 an und sagt zuletzt: ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. Und hernach noch einmal: Nempe ubi dicitur:

Noli hoc et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. De grat. et lib. arb. c. 2. Die von ihm für die Freiheit des Willens angezogenen Stellen der Schrift dürfen aber nicht, wie er dann weiter zeigt, so erklärt werden, als ob die Gnade Gottes dabei nicht statt fände oder nöthig sey zum Guten, und er zeiget an der Stelle 1. Cor. 7, 37, daß die Tugend der Keuschheit auf dem donum Dei und liberum arbitrium gleichmäßig beruhe. Neque enim praeciperentur tam multa, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari castitatis praecepta non possunt. Ergo et victoria, qua peccatum vincitur, nihil aliud est, quam donum Dei, in isto certamine adjuvantis liberum arbitrium. C. 4. Und bei der Stelle 1. Cor. 15, 10: Non ego autem, sed gratia Dei mecum, erinnert er: id est, non solus, sed gratia Dei mecum, ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. C. 5. In dem 89. seiner Briefe sagt er nicht minder: Valet itaque liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur, quod fit humiliter petendo et faciendo, und in der Schrift de nat. et grat. erklärt er ausdrücklich: Non enim arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus. Cui enim prosunt ista, nisi volenti, sed humiliter volenti, non se de voluntatis viribus, tanquam ad perfectionem justitiae sola sufficiat, extollenti? C. 33. Er geht überall nur darauf aus das Ausschließliche zu entfernen. So, als die Pelagianer sagten, es könne ein Mensch rein von Sünden seyn, antwortet er: quis negat? Sed gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum, non sola arbitrii libertate. De nat. et grat. c. 62. So ist auch nach seiner Lehre die Gnade eigentlich nur ein Trieb und nicht ein Zwang, nie etwas rein Passives, sondern zum Wollen und Handeln Treibendes. Aguntur, ut agant,

sagt er, non ut ipsi nihil agant. Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. Qui enim Deo dicit: adjutor meus esto, confitetur se velle implere quod jussit, sed ab eo, qui jussit, adjutorium poscere, ut possit. Ep. 89. Ebenso sagt er contra Julianum: Ex quo autem homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest, sed alterum horum non facit, nisi adjutus ab eo, qui dixit: sine me nihil potestis facere, alterum vero propria voluntas. Und in der Schrift de grat. Christi: Quis autem non videt, et venire quemquam et non venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit: non autem potest nisi adjutum esse, si venit. C. 14. Ita liberum arbitrium non evacuatur per Dei gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur. De Sp. et lit. c. 30. Aus allem diesem folgt nun, in welchem Sinne Augustinus oft so kategorisch und bestimmt sagen konnte, amissum esse liberum arbitrium, hominem perdidisse lib. arbitrium etc. Dieses nämlich meint er lediglich von der Integrität der Willensfreiheit, nur jene, nicht diese verlor er durch den Fall; doch konnte er sich ganz richtig auch so ausdrücken, der Mensch habe seinen freien Willen verloren durch den Fall, sofern ja allerdings in und mit ihrer Integrität die wahre Freiheit verloren ging und nur die formelle übrig blieb, die sich auch ebenso leicht auf die Seite des Bösen schlagen kann. Nemo dicit, sic hominem factum, ut de justitia quidem posset in peccatum ire et de peccato ad justitiam redire non posset. Sed ut in peccatum iret, suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit, ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est, opus habet vivificatore, quia mortuus est. De nat. et grat. c. 23. Daher betrachtet er den freien Willen in seinem jetzigen Zustande durch die Erbsünde alterirt und von seiner ursprünglichen Ho-

heit und Herrlichkeit herabgezogen als vulneratum, sauciatum, debilitatum atque vitiatum, und eben darum bedarf er nun so sehr der medicinalis gratia Christi, wenn er wieder die Richtung auf das Gute nehmen soll. De nat. et grat. c. 19. Selbst der ursprünglichen Freiheit vor dem Fall liegt nach Augustinus die andere, welche auch die Möglichkeit des Bösen enthält, zu Grunde, und wie glücklich wäre der Mensch gewesen, wenn er freiwillig hätte im Guten bleiben und bestehen wollen, wie er darin vom Anfang an bestand, sagt Augustinus. Hominem Deus fecit cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum, quia et non mori et non miserum fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam merito huiusmodi permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. De corr. et grat. c. 10. Sehr genau und fein unterscheidet er selbst in dieser seiner Ursprünglichkeit den Willen des Menschen von der Freiheit, in der er durch die Gnade stand und die er, wie er sie mit Willen besaß, so auch mit Willen aufgab und verscherzte. Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus, sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. C. 11. Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Nunquid dicturi sumus, non potuit peccare, qui tale habebat liberum arbitrium? Aut non potuit mori, cui dictum est: si peccaveris, morte morieris? Aut non potuit bonum deserere, cum hoc peccando deseruerit et ideo mortuus sit? C. 12. Endlich stellt er noch die ursprüngliche Freiheit mit

der des künftigen Lebens zusammen: Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare: novissima erit multo maior, non posse peccare. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere: novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. L. c. c. cfr. de div. Dei l. 22. c. 30.

II. Die kirchliche Bestimmung. Um einzusehen, was und wieviel durch Augustinus und dessen Streit mit Pelagius an dem kirchlichen Lehrbegriff verändert worden, muß man eine Vergleichung der augustinischen und pelagianischen Lehre mit der früheren Lehre anstellen und zu dem Ende auch diese selbst überschauen. Es ist daher jetzt noch 1. die Lehre der griechischen, 2. die der lateinischen Kirche und 3. der kirchliche Abschluß des Dogma von der Gnade und Freiheit zu betrachten.

1) Die Lehre der griechischen Kirche. Was über diesen Gegenstand sich in der christlichen Kirchenlehre der ersten Jahrhunderte überhaupt findet, ist wesentlich Wiederholung und Festhaltung dessen, was die Bibel und in ihr besonders der Apostel Paulus davon lehrt. Dieser aber besteht auf der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu allem Guten eben so sehr, als er zum Wollen und Thun des Guten ermahnt und ermuntert. Wer nun demgemäß beides festhält, der behauptet sich rein und sicher im christlichen Glauben. Die Abweichung begann erst da, wo man das eine ohne das andere, und im Gegensatz und in der Ausschließung des einen oder des andern behauptete. So lange daher bei der Festhaltung des einen sich auch das andere noch in der Lehre eines Kirchenlehrers nachweisen läßt, ist die Uebereinstimmung mit dem christlich biblischen Glauben vorhanden, und da wird auch die Uebereinstimmung im Glauben mit Augustinus nicht vermißt werden können, wenn gleich die genaueren theologischen Bestimmungen, die scharfsinnigen, dialectischen Deductionen Augustinus darin nicht angetroffen werden; diese gehören der Theologie, nicht der Religion unmittelbar an.

Viel und ausführlich reden die griechischen Kirchenväter von demjenigen, was der Mensch thun muß im Werk seiner Bekehrung und Besserung, von der Freiheit des Menschen und der nothwendigen Befolgung der göttlichen Gebote, als einer Sache, welche die Kräfte des Menschen und sein ernstliches Streben erfordern. Haben sie deshalb die Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten geleugnet? Das ist die Frage, welche diejenigen beantworten müssen, welche sie wegen ihres Bestehens auf Freiheit des Willens und wegen ihres Dringens auf die eigene Anstrengung der Kräfte des Menschen im Gegensatz finden zu Augustinus. Wenn sie auch in dieser und jener Stelle nur des menschlichen Sollens und Thuns erwähnen, folgt daraus, daß sie von der göttlichen Gnade und derselben Nothwendigkeit nichts wissen wollen? So einseitig ist aber die Geschichte dieser Lehre von jeher behandelt worden. Den Gnostikern gegenüber und den heidnischen Lehren vom Fatum entgegenwirkend, sahen manche christliche Lehrer sich gedrungen, desto nachdrücklicher auf die Freiheit des menschlichen Willens zu dringen und die Selbstthätigkeit des Menschen in seiner Bekehrung und Besserung in Anspruch zu nehmen. Sind sie deshalb sogleich auf der pelagianischen Seite, und würden sie wohl deshalb demjenigen nicht mehr beistimmen, was der Apostel Paulus von der Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten lehrt? Je weniger sie in Controversen über dieß Dogma verwickelt waren, desto unbefangener sprechen sie darüber, und es fehlt noch gar sehr die theologische Bestimmtheit und Genauigkeit. Aber eben deshalb sollte man sich um so mehr hüten, die Lehre, über welche sie sich nicht bestimmt erklären, ihnen sogleich abzusprechen als eine ihnen ganz fremde und entgegengesetzte. Wie im wahren christlichen Glauben überhaupt die Einheit der Freiheit und Gnade noch eine unmittelbare ist, so ist es auch die Lehre der ersten griechischen Kirche gewesen, es vermittelt sich die Einheit noch nicht durch den strengen Unterschied und Gegensatz. Was heißt das

aber anderes als: die wissenschaftlichen Erörterungen sind noch nicht sehr weit gediehen und haben kaum angefangen. Aber darum konnte der Glaube dennoch rein und vollständig, und in gleicher Behauptung der Gnade und Freiheit der christliche seyn. In diesem Sinne haben Justinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus und Irenaeus gelehrt. Erklären sie oft sich über die menschliche Freiheit, wer wird beweisen können, die göttliche Gnade sey ihnen gleichgültig gewesen bei allem Guten? Sind sie also in Ansehung der theologischen Explicationen gegen Augustinus allerdings im Abstand und Unterschiede, sind sie deshalb in Ansehung ihres Glaubens auf der pelagianischen Seite? Aufs stärkste spricht Clemens von Alexandrien für die Freiheit des Willens, er sagt unter anderen: Gott will, daß wir durch uns selbst selig werden sollen, denn das ist die Natur der Seele, daß sie sich selbst bestimmt. Strom. l. 6. p. 788. Glauben und Tugend leitet er von dem freien Willen des Menschen ab. Er sagt: Gott zwingt Niemanden zur Seligkeit; durch eigene Macht und durch Erfüllung dessen, was er fordert, kann man sie erlangen. Strom. l. 4. p. 633. l. 6. p. 832. Wenn, sagt er, eine physische Nothwendigkeit einträte, so wäre kein Unterschied zwischen Glauben und Unglauben, und es fände weder Lob noch Tadel statt. Ich kann mir keine Vorstellung machen von einem lebendigen Wesen, dessen Wille von einer äußeren Ursache bewegt würde. Strom. l. 2. p. 434. In allen diesen Aeußerungen des Clemens, so oft sie auch mit Pomp angeführt worden sind, seine antiaugustinische Gesinnung zu zeigen, ist doch nichts, was nicht Augustinus eben sowohl hätte sagen können. Am wenigsten folgt daraus, daß Clemens die Gnade nicht nöthig erachtet hätte zu allem Guten. Vielmehr sagt er ausdrücklich: wir können nicht ohne unsern freien Willen zum höchsten Gut gelangen, aber es hängt doch nicht Alles von unserm Willen ab. Er hält dazu für nöthig, einerseits gesunden Willen, andererseits die Gnade des göttlichen Unterrichts und das Angezogenwerden durch

den Vater. Strom. l. 5. p. 647. Er setzet die göttliche Gnade in das Einhauchen göttlicher Gedanken und Kraft zur Seligkeit, nur daß er das Menschliche und Göttliche hier zu sehr auseinander hält. Nicht weniger hat Origenes oft die Macht des freien Willens entwickelt. Da in der Natur und Vernunft, sagt er, das Vermögen liegt, das Gute und Böse zu unterscheiden, dem erstern zu folgen und das letztere zu vermeiden, so verdienen wir Lob, wenn wir uns der Ausübung des Guten widmen, und Tadel, wenn wir das Gegentheil thun. Er erklärt es für unser Werk, rechtschaffen zu leben, und beruft sich deshalb auf die biblischen Vorschriften und Verheißungen. Origenes legt mehrere Stellen der Schrift aus, in denen alles Gewicht allein auf die freie Gnade Gottes gelegt ist, und er zeigt mit großer Gewandtheit, daß das alles nicht so zu verstehen sey, als ob auf den freien Willen des Menschen dabei nichts ankomme, er zeigt, was selbst darin noch von Anerkennung der Nothwendigkeit unsers Strebens und Bemühens enthalten ist. Aber von einer Einseitigkeit, die allein auf den freien Willen hält und die göttliche Gnade verscheucht, ist keiner freier als Origenes. Es würde, sagt er auch, gottlos seyn, wenn wir die reifen Früchte für ein Werk des Landmannes und nicht für ein Werk Gottes halten wollten. Ebenso erfolgt unsere Vollendung nicht ohne unser Zuthun, hängt aber doch nicht ganz von uns ab. Nachdem er denn mehrere Stellen der Schrift, welche gegen den freien Willen zu sprechen scheinen, so ausgelegt hat, daß dieser dabei anerkannt bleibt, so setzt er zuletzt noch hinzu: da der Apostel zuweilen es ganz dem Menschen, zuweilen ganz Gott zuschreibt, daß der Mensch ein Gefäß seiner Ehre werde, so muß man beides vereinigen und in dieser Weise den Begriff vollständig machen. Unsere Freiheit wirkt nicht ohne die weise Veranstaltung Gottes, und diese zwingt uns nicht zum Fortschreiten, wenn wir nicht selbst zum Guten etwas beitragen. De princ. l. 3. c. 1. Opp. T. 1. p. 109. Hier bei Origenes sehen wir also

nicht nur die Anerkennung des Unterschiedes der Gnade und Freiheit, sondern auch schon das Bedürfniß einer Vermittelung und Vereinigung, das Bedürfniß der Vervollständigung des Begriffes, wie er es nennt. Aber die dialectische Bewegung ist nicht erschöpfend und an der Seite blieb für Augustinus noch viel zu thun übrig. Genug, daß sich auch bei Origenes das Entgegengesetzte oder die Aufmerksamkeit auf beide Seiten des Begriffes findet, und wenn er einerseits die Freiheit des Willens stark hervorhebt, auch bei ihm die Lobpreisung der Gnade nicht fehlt, und er dieser oft den Glauben sowohl als die Tugend des Menschen zuschreibt. Der Annahme und Eingebung des heiligen Geistes schreibt er die Heiligung des Menschen zu. De princ. l. 1. c. 8. c. 3. Der gute Vorsatz allein ist nach ihm zur Vollendung des Guten nicht hinreichend, sondern durch den göttlichen Beistand erst wird er zur Vollkommenheit geführt. De princ. l. 3. c. 2. Auch die nächstfolgenden griechischen Kirchenväter halten sich sämmtlich in der Anerkennung beider Seiten des Begriffes, beziehen sich oft auf den Unterschied, erklären sich oft über die Nothwendigkeit der Freiheit und Gnade, und heben bald die eine, bald die andere besonders hervor; aber es sollte gewiß schwer werden, irgend eine Stelle aufzutreiben, wo mit Anerkennung der Gnade die Freiheit, oder mit Lobpreisung von dieser jene geleugnet worden wäre: es fehlt allein an dem concreten Begriff der Einheit beider; diese Einheit war ihnen noch zu sehr ein bloßes und äußerliches Zusammenwirken der Gnade und Freiheit, und in dieser Beziehung stehen sie allerdings im Unterschiede gegen Augustinus. Wenn einer nun, wie Chrysostomus in seiner rhetor. Weise sich oft für den freien Willen erklärt, ist er deshalb gegen die Gnade und sind nicht andere dagegen, wie Macarius, Basilius, wieder um so eifriger, die Gnade über den freien Willen zu erheben, ohne darum diesen gerade aufzuopfern? Gott theilet mit uns die Kraft oder die Tugend (ἐμερίσατο τὴν ἀρετήν), sagt Chrysostomus, es liegt nicht al-

les an uns. Es kommt auf uns und auf ihn an. Hom. 12. in ep. ad Hebr. Durch die Worte: es liegt nicht an des Menschen Wollen und Laufen, sondern an dem Erbarmen Gottes, hebt Paulus, sagt er, die Freiheit nicht auf, sondern will nur lehren, daß nicht Alles von dem Menschen abhänge, sondern daß er der göttlichen Gnade bedürfe. Hom. 16. in ep. ad Rom. Opp. T. 10. p. 234. Gregor von Nazianz sagt zu Röm. 9, 16: Es giebt solche, welche über ihre Thaten so stolz werden, daß sie alles sich selbst und nichts dem Schöpfer zuschreiben. Diese belehret Paulus, daß selbst das Wollen des Guten der göttlichen Hülfe bedürfe. Selbst der gute Vorsatz ist ein Geschenk der göttlichen Güte. Denn man muß sowohl, was von uns selbst abhängt, als das, was von Gott kommt, unverletzt anerkennen (σώζεσθαι). Orat. 31. p. 504. In dieser blos dialectischen Bewegung der beiden Seiten des Begriffes zieht sich denn die Lehre von der Freiheit und Gnade

2) auch durch die lateinische Kirche, nur daß hier die Seite der Gnade überwiegend hervorgehoben wird, wie in der griechischen die Seite der Freiheit. Der Unterschied ist aber auch in der lateinischen so wenig als in der griechischen ein absoluter Gegensatz, sondern stets scheint die eine Seite in die andere hinein. Der göttlichen Gnade, sagt Tertullian, ist die freie Willkühr, das αὐτεξούσιον, untergeordnet. De anima c. 21. Aber andererseits behauptet er auch das Vermögen, aus eigner Entschließung zu handeln, ohne welches keine gerechte Vergeltung seyn könnte. Adv. Marc. l. 2. c. 6. Er behauptet die Freiheit des Willens als noch jetzt in jedem Menschen, wie in Adam. Ib. c. 8. Aber damit schließet er keineswegs die Gnade aus, obwohl man gewöhnlich immer solche Stelle in der Dogmenhistorie aufgelesen findet, welche der Freiheit günstig sind. Desto stärker drückte Cyprian die andere Seite aus und auf ihn berief sich daher nachher Augustinus vorzüglich. Er verweiset besonders die adrumetischen Mönche, welche die pelagianische Lehre ver-

theidigten, in einem ums Jahr 427 geschriebenen Briefe, dem 215. Brief, auf die Erklärung Cyprians vom Gebete des Herrn. Er beruft sich ausdrücklich auf Cyprians Worte: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. Niemand ist stark durch eigene Kräfte, sondern nur durch Gottes Gnade sind wir gesichert. De orat. dom. p. 145. ep. 76. p. 232. Arnobius zwar und Lactantius, welche zu den oberflächlichsten Kirchenschriftstellern gehören und in allen Beziehungen ohne Einfluß auf die theologische Entwickelung gewesen sind, erklären sich stark für die Freiheit des Willens und schreiben den Glauben und die Bekehrung des Menschen seinem eigenen Willen und seinen eigenen Kräften zu. Allein dennoch würde man ihnen Unrecht thun, wenn man ihnen die Leugnung der Gnade und derselben Nothwendigkeit zu allem Guten zuschreiben wollte; sie sprechen vielmehr ausdrücklich auch davon, wiewohl in sehr äußerlicher Weise. So Arnob. contra gentes l. 2. p. 88. u. Lact. Inst. div. l. 6. c. 24. Lactanz ist einer der moralischen Schriftsteller in der Weise des Cicero, doch ist auch das Christliche ihm nicht fremd. Am stärksten erklärt sich Ambrosius über die Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten und auf ihn beruft sich daher Augustinus sehr oft, z. B. de grat. Christi c. 44. u. c. duas epp. Pel. l. 4. c. 11. Die Kraft des Herrn, sagt er, wirkt immer mit den menschlichen Bemühungen, so daß Niemand bauen kann ohne den Herrn, Niemand bewachen ohne den Herrn, Niemand etwas anfangen ohne den Herrn. In der Erklärung des Jesaias sagt er: auch zu Gott beten ist eine geistliche Gnade, denn Niemand nennt Jesum einen Herrn, außer in dem heiligen Geist. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 63. De dono perseverantiae c. 14. Ambrosius sagt es dabei ausdrücklich, daß ohne den göttlichen Beistand der Mensch seinen bösen Neigungen nicht widerstehen könne. De fuga seculi c. 4. Will man daher unpartheiisch urtheilen über die Lehre der frühern Kirchenväter von diesem Gegenstand, so kann man sie zwar

nicht unbedingt der augustinischen Lehre günstig finden, aber ebenso wenig der pelagianischen. Sie halten sich, was den Gegenstand betrifft, an den Inhalt der Bibel, an die Substanz des Glaubens, welche den menschlichen Willen und die göttliche Gnade in gleicher Weise in sich schließt, und was die theologische Vermittelung betrifft, an den Unterschied beider, ohne zum Begriff der concreten Einheit zu gelangen, wie Augustinus. Weil nun Pelagius jenen Unterschied bis zum Gegensatz und Widerspruch behauptet, so scheint leicht seine Lehre die der früheren Väter zu seyn, welche den Unterschied festhalten und ihn noch wenig dialectisch bewegen; aber mit jener Annahme thut man ihnen Unrecht, und dem Pelagius gegenüber würden sie gewiß Alle sich auf die Seite des Augustinus gestellet haben. Seine Aufgabe war, das Auseinanderseyn, das Andersseyn der Gnade und Freiheit, worin man bis dahin sich gehalten, zu negiren, die Negation der Negation vorzunehmen und so zum Begriff der concreten Einheit beider zu gelangen. Um dieses Zweckes willen hat er sich in den schwierigen und nothwendigen Kampf mit den Pelagianern eingelassen.

3) Der kirchliche Abschluß. Schon einmal ist, am kirchlichen Abschluß des Dogma vom natürlichen Verderben, der karthag. Synode vom Jahre 418 erwähnt worden. Dasselbe Concilium brachte nun auch die Lehre vom Verhältniß der Freiheit und Gnade zu einander zum nächsten Abschluß. Es gehört hierher besonders der 4. 5. 6. 7. 8. u. 9. Canon. Durch den Beitritt des römischen Bischofs Zosimus wurde die africanische Orthodoxie im Abendlande die herrschende. Noch im Jahre 418 erließ er eine sogenannte epistola tractoria, welche uns jedoch nur noch in Fragmenten übrig geblieben ist, an alle Bischöfe des Orients und Occidents, und verdammte die Irrthümer des Coelestius und Pelagius ausdrücklich. Zu diesen kirchlichen Verordnungen kommen dann noch Gesetze des Staates schon unter den beiden Kaisern Honorius und Theodosius vom

Jahre 419, und noch oft erneuerten sich in der Folge die frü-heren Strafgesetze gegen die Pelagianer. Indeß nun die pela-gianische Lehre für den Occident als häretisch galt, zeigten sich im Orient noch immer viele Anhänger derselben. Das Haupt-interesse in den damaligen Streitigkeiten fiel indeß auf das Dogma von der Incarnation. Da aber die Lehre von der Erlösung und Gnade damit vielfältig zusammenhing, so gelang es den Be-mühungen des Orosius, den Augustinus in den Orient gesandt hatte, und dem Hieronymus, der sich damals zu Bethlehem in einem Kloster aufhielt, den Orientalen über das Verderbliche des Pelagianismus die Augen zu öffnen. Ob nun zwar Nestorius selbst die pelagianische Lehre verwarf, so wurde sie doch mit der nestorianischen zusammengestellt und auf der öcumenischen Syn-ode zu Ephesus vom Jahre 431 förmlich verworfen. Im ersten und vierten Canon der 5. Session wurde dieß Urtheil der Ver-werfung über die Lehre und der Absetzung über alle Anhänger derselben ausgesprochen. Ap. Mansi IV. appendix p. 1337. Hiermit war denn auch für den Orient die antipelagianische Lehre zur kirchlichen Orthodoxie erhoben.

3. Das Dogma von der Gnadenwahl.

Es hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung einerseits das Dogma von der Sünde der Natur oder der Erbsünde, und an-dererseits das von der Freiheit und Gnade. Dem ersteren zu-folge sind alle Menschen, so wie sie sind von Natur, nicht gut, und wie sie nur die natürlich geborenen sind, Gott nicht genü-gend, sie müssen deshalb durch den Geist wiedergeboren werden. Es wendet daher dem anderen Dogma zufolge der Geist der Gnade sich an den Willen des Menschen, um ihn zur wahren Freiheit der Kinder Gottes zu verhelfen. Allein indem nun in dem Erfolg und Resultat dieser Gnadenwirkung sich ein Unter-schied zeigt zwischen solchen, welche wirklich durch die Gnade wie-

dergeboren und selig werden, und solchen, welche nicht, so kann auch daran Gott nicht ohne Antheil seyn, und ist daher der Unterschied zwischen den Erwählten und Nichterwählten ein durch die Gnadenwahl oder Vorherversehung Gottes bestimmter. In dieser Form ist die Lehre von der Gnadenwahl, nach den Aussprüchen des Apostels Paulus insonderheit, die unmittelbar christliche und die allgemein kirchliche. Aber auch diese Lehre ist durch Augustinus erst im Gegensatz zu den Pelagianern und Semipelagianern mit vielen und neuen Bestimmungen bereichert und auf einen solchen Punkt fortgeführt worden, bis wohin die christliche Kirche nicht mehr mit ihnen gleichen Schritt gehalten hat. Es ist also nun 1. das Dogma nach der augustinischen Bestimmung zu entwickeln, sodann 2. die Lehre der Kirche vor und nach Augustinus zu betrachten und endlich 3. eine Kritik der augustinischen Lehre hinzuzufügen.

1. Die Lehre des Augustinus von der Gnadenwahl ist die, daß darin die göttliche Gnadenwahl sich

1) als die particulare bestimmt. Diese Particularität der Gnadenwahl gründet er unmittelbar sowohl auf den Zustand des Menschen nach dem Fall oder die Erbsünde, als auf die Gnade Gottes, der einen Theil der unter dem Fluch der Sünde Verlorenen zu retten und zu beseligen beschlossen hat. Das Menschengeschlecht, in Adam gefallen, bildet als solches eine von Gott mit Recht verfluchte Masse, aus welcher er einige zur Seligkeit verordnet hat in seinem Rathschluß der Gnade von Ewigkeit her, die anderen aber sich selbst und ihrem Verderben zu überlassen beschlossen hat. Hierbei berief er sich vornehmlich auf des Apostels Ausspruch: Hat nicht ein Töpfer Macht, aus derselben Masse Thon zu machen ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Unehre? Es könnte sich, sagt er, Keiner beklagen, wenn auch kein Einziger selig würde. Das menschliche Geschlecht, sagt er, ist durch so gerechtes Gericht Gottes verdammt worden, daß wenn auch Keiner aus der Verdammniß befreit worden wäre,

Niemand mit Recht Gottes Gerechtigkeit tadeln könnte. Enchirid. ad Laur. c. 99. Da Julianus ihm entgegnete, die Schrift sage doch auch ausdrücklich, Gott wolle alle Menschen selig haben, und wenn manche verdammt würden, so käme das nur daher, weil sie nicht bitten, da Gott geben will, nicht suchen, da Gott zeigen will, nicht anklopfen, da Gott aufthun wollte; so bezieht Augustinus den Ausdruck: Alle, bald selbst nur auf die Erwählten, so de corrept. et gr. c. 14, bald versteht er ihn nur so, daß er nur Viele bedeute, wie Röm. 5. Denn Alle, sagt er, welche selig werden, werden es nicht ohne allein durch Gottes Willen, so de civ. Dei l. 13. c. 23. In dem Enchirid. ad Laur. aber bezieht er das omnes homines auf die allerlei Geschlechter und Menschengattungen. C. 103. Jacob und Esau hatten Eine Abstammung, und doch sagt Gott, noch ehe sie beide geboren waren: den Jacob habe ich geliebt, den Esau gehaßt. Jene ganze Masse würde den Lohn der gerechten Verdammniß erhalten, wenn nicht aus derselben ein nicht allein gerechter, sondern auch barmherziger Töpfer einige Gefäße zur Ehre, nach der Gnade nicht aus Schuldigkeit, machte, indem er auch den Kleinen zu Hülfe kommt, von denen keine Verdienste genannt werden können, und den Erwachsenen zuvorkommt, damit sie einige Verdienste haben können. Ep. 190. c. 3. Das Reich des Todes hat so sehr über die Menschen geherrscht, daß die verdiente Strafe alle auch in den zweiten Tod führen würde, bei dem kein Ende statt findet, wenn nicht die unverdiente Gnade einige daraus befreite. De civ. Dei l. 14. c. 1. Aus jener verderbten Masse, welche durch den ersten Adam entstanden, kann Niemand befreit werden, als der das Geschenk durch die Gnade des Heilandes empfangen hat. De corrept. et gr. c. 7. Daher ist es ausgemacht, daß das eine große Gnade Gottes ist, daß sehr Viele befreit werden, und sie an denen, welche nicht befreit werden, erkennen, was auch sie verdient hätten, damit der, welcher sich rühmt, sich nicht wegen der Verdienste, die ihm,

wie er sieht, mit den Verdammten gleich sind, sondern in dem Herrn rühme. De praed. Sanctor. c. 8. Daß nur Wenige im Verhältnisse zu denen, welche verloren gehen, an sich aber Viele befreit werden, geschieht aus Gnaden, geschieht umsonst, es ist zu danken dafür, daß es geschieht, damit nicht Jemand gleichsam wegen seiner Verdienste sich rühme. C. 10. Was den Zustand der Geburt betrifft, so ergeht die Verdammniß von Einem über Alle. Was aber die Gnade betrifft, die nicht nach Verdienst ertheilt wird, so werden die, welche von der Verdammniß befreit werden, Gefäße der Barmherzigkeit genannt. Ueber denen aber, welche nicht befreit werden, bleibt der Zorn Gottes, welcher aus seinem gerechten Gerichte kommt, und das ist deshalb nicht tadelnswerth, weil es unerforschlich ist. Und sie werden deshalb Gefäße des Zorns genannt, weil auch ihrer sich Gott auf eine gute Weise bedient, damit er den Reichthum seiner Güter gegen die Gefäße der Barmherzigkeit offenbare. Misbilligst Du diese unerforschlichen Wege Gottes, so höre, wer bist Du o Mensch, daß Du mit Gott rechten willst? Op. imp. l. 1. c. 127. Mit Recht würde es ungerecht scheinen, daß Gefäße des Zorns zur Verdammniß gemacht werden, wenn nicht die ganze Masse aus Adam verdammt wäre. Daß also aus derselben schon durch die Geburt Gefäße des Zorns werden, gehört zur verdienten Strafe. Daß aber durch die Wiedergeburt Gefäße der Barmherzigkeit werden, gehört zur unverdienten Gnade. So schon im Jahre 418 in ep. 190. c. 8. Diejenigen, welche nicht zu jener gewissen und glücklichen Anzahl gehören, werden nach ihren Verdiensten auf das Gerechteste gerichtet, denn sie liegen entweder unter der Sünde, welche sie von ihrem Ursprung her durch Zeugung sich zugezogen, oder sie scheiden von hier mit jener geerbten Schuld, welche durch die Wiedergeburt nicht erlassen ist, oder sie haben durch den freien Willen andere noch überdieß hinzugethan. Durch den freien Willen, sage ich, aber nicht durch den befreiten, sondern durch den, der frei ist von

der Gerechtigkeit und ein Sclave der Sünde. De corr. et gr. c. 13. Wenn diese Masse so von mittlerer Art wäre, daß sie wie nichts Gutes, so auch nichts Schlimmes verdient hätte, so würde es nicht unrichtig Ungerechtigkeit scheinen, daß aus ihr Gefäße zur Unehre werden. Da sie aber ganz und gar durch den freien Willen des ersten Menschen in die Verdammniß gerathen, so muß man, daß aus ihr Gefäße zur Ehre werden, nicht unserer Gerechtigkeit, sondern der Barmherzigkeit Gottes, daß aber aus ihr Gefäße der Unehre werden, nicht der Unehre Gottes, sondern seinem Gericht beimessen. Ep. 106.

Diese durchaus einseitige und particulare Prädestination ist dann nach Augustinus Bestimmung

2) die unbedingte und absolute. Gott richtet sich in seinem Rathschluß zur Verdammung und Erwählung durchaus nicht nach irgend einer Präscienz des künftigen Verhaltens der Menschen oder nach diesem selbst, sondern allein nach seinem freien Beschluß, der aber zu denen, welche verdammet, und denen, welche erwählet werden, nur ein verschiedenes Verhältniß hat. Die Ursache nämlich der Erwählung, bei Kindern sowohl als bei Erwachsenen, ist einzig und allein die göttliche Gnade, die Ursache der Verstoßung aber die Gerechtigkeit wegen der Erbsünde. Augustinus wiederholt es in den verschiedensten Formen, was er de civ. Dei l. 14. c. 26. noch sagte: nicht nach Verdiensten, denn die ganze Masse war gleichsam in vitiata radice verdammt, sondern nach der Gnade erwählte Gott eine bestimmte Zahl. Die Verstoßung ist nach Augustinus Vorstellung eigentlich nur die Negation der Erwählung. Darin, daß Gott so Viele übergeht, unberücksichtigt läßt mit seiner Erwählung, sie da läßt, wo sie schon sind, sind sie eben die Unseligen und Verstoßenen. Er thut nur nichts für sie. Indem er nur einige erwählt, sind hiermit die anderen von selbst die Verstoßenen und fallen durch die Schuld der Erbsünde entweder allein, oder weil sie zu derselben eigene Sünden hinzugefügt haben, der Verdammniß an-

heim. Aber auch von Seiten der Erwählten ist an ein Verdienst so wenig zu denken, daß diese, sollen es wirklich Verdienste und sie Gott wohlgefällig seyn, selbst erst durch Gott in ihnen bewirkt werden können. Nur seine Gaben krönt Gott, nicht Deine Verdienste. Haec enim, si talia sunt, mala sunt, quae mala sunt, non coronat Deus, si autem bona sunt, Dei bona sunt. De grat. et lib. arb. c. 6. Alles wirket in den Auserwählten der, welcher sie zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, der sie auch erwählt hat in seinem Sohn vor Erschaffung der Welt durch die Erwählung der Gnade, nicht ihrer vorhergehenden Verdienste wegen, weil alles Verdienst ihnen selbst Gnade ist. De corr. et gr. c. 7. Nicht weil wir geglaubt haben, sondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählet. De praed. sanct. c. 19. Dieß ist die Erwählung, wodurch Gott diejenigen, welche er gewollt hat, in Christo vor der Schöpfung der Welt erwählet hat, damit sie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er sie zur Annahme an Kindesstatt vorherbestimmte. De dono persev. c. 18. Wir sind geliebt worden, damit wir die Liebe empfingen, womit wir liebten, da wir sie noch nicht hatten. De grat. Chr. c. 26. Der Wille Gottes ist also in der Erwählung durchaus absolut oder, wie er gewöhnlich sich ausdrückt, untrüglich (infallibilis), und daher verleiht er auch nur den Auserwählten die wirksame Gnade. Deshalb sagt er nun auch, indem er sich selbst die Stelle aus dem 2. Capitel des 1. Briefes an den Timotheus: qui vult omnes homines salvos fieri entgegensetzt, dieses sey nicht von allen Menschen zu verstehen, weil, wenn Gott alle Menschen selig haben wollte, keiner von der Seligkeit ausgeschlossen würde; eben weil es der allmächtige Wille Gottes wäre, dem keiner zu widerstehen vermag. Es ist daher, sagt er, nicht zu zweifeln, daß dem Willen Gottes, der im Himmel und auf der Erde thut, was er will, der menschliche Wille nicht zu widerstehen vermag, sintemal er selbst mit dem menschlichen Willen macht, was er will, wenn er

es will. De corr. et gr. c. 14. Diesen Willen Gottes nennet Augustinus oft auch den gewissen, unveränderlichen, höchst wirksamen. In allen diesen Bestimmungen ist die Erwählung die unbedingte. Daher fällt von jener bestimmten glücklichen Anzahl Niemand aus, Niemand geht daraus verloren. Und keiner der Auserwählten stirbt, der von der Bahn des Guten abgewichen, als bis er auf dieselbe zurückgekehrt; denn die Erwählten allein haben, wie oft sie auch noch sündigen, die Gabe der Beharrlichkeit. Diejenigen, welche nach dem Vorsatz berufen sind, bleiben in der Liebe Gottes bis an ihr Ende, und diejenigen, welche eine Zeit lang davon abgewichen, kehren zurück, damit sie bis ans Ende fortsetzen, was sie im Guten zu seyn angefangen haben. De corr. et grat. c. 9. Die, welche gebessert sind, aber die Gabe der Beharrlichkeit nicht empfangen haben, sind aus jener verdammten Masse nicht auserlesen worden. Ib. c. 7. Gott selbst läßt diejenigen beharren im Guten, welche er zu Guten gemacht hat. Welche aber fallen und umkommen, sind in der Zahl der Prädestinirten nicht gewesen. Die Möglichkeit und der Wille, zu beharren, wird den Erwählten durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade ertheilt, ib. c. 12; womit zu vergleichen der ganze erste Theil des Buches de dono perseverantiae.

Der entgegengesetzten Lehre zufolge ist die Prädestination in Gott von dessen Präscienz abhängig. Demnach sah Gott voraus, welch einen Gebrauch der Mensch von der ihm verliehenen Freiheit machen würde, und bestimmte danach seinen Beschluß über die Seligkeit oder Unseligkeit desselben. Er stellet diese Lehre dar de Praed. sanct. l. 1. c. 18, und erklärt dagegen, daß wie die Menschen künftig seyn würden, selber nur davon abhange, wie Gott es vorherbestimmt. Elegit nos ante constitutionem mundi, ut essemus sancti. Non ergo, quia futuri eramus, sed ut essemus. Nämlich, setzt er hinzu, gewiß ist, offenbar ist, darum waren wir in der Zukunft solche, weil

er uns erwählt hatte und es bestimmt, daß wir durch seine Gnade so seyn sollten. Der so als bedingt vorgestellten Gnadenwahl, daß sie aufhörte die unbedingte zu seyn, stellte Augustinus das decretum gratiae absolutum entgegen. Jene lehrte Julianus ganz bestimmt, indem er sagte: die Vergleichung Gottes mit einem Töpfer, der aus einem Klumpen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren macht, sollte von Dir überhaupt nicht angeführt werden, da sie Dir ganz entgegen ist. Denn es wird dadurch nur die Meinung unterstützt, daß nach der Verschiedenheit des menschlichen Willens auch ein verschiedener Ausgang der Gefäße verkündiget wird. Op. imp. l. 1. c. 126. Es ist nur noch zu bemerken, wie sehr Augustinus die Einheit des göttlichen absoluten Rathschlusses behauptete, obgleich er sich auf die Zweiheit der Verworfenen und Erwählten bezieht. Er wiederholt es oft, daß der eine unbedingte Rathschluß sich nur auf die Erwählten beziehe, nicht auf die Verworfenen. Nicht im absoluten Willen Gottes, sondern in der Sünde Adams oder der Erbsünde liegt der Grund der Verdammniß so Vieler. Was aber von dieser Seite in Beziehung auf die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts steht, ist einzig und allein Gottes Gerechtigkeit. Derjenige also, welcher verdammet wird, wird nicht deshalb verdammet, weil Gott seine Verdammung wollte, sondern um der Schuld willen, welche in Adam sich alle Menschen zugezogen. Ohne nun hier sich bei der Frage aufzuhalten, ob denn ohne Gottes Willen Adam und in ihm das ganze Menschengeschlecht fallen konnte? blieb er ausschließlich an dieser Thatsache stehen, welche das verdiente Verderben nach sich zog.

3) Als die particulare und absolute Gnadenwahl hat endlich diese auch eine wesentliche Beziehung auf das Christenthum. Denn nur den Erwählten giebt Gott die hinreichenden Mittel zur Seligkeit, und nur ihnen ist auch die Gnadenanstalt des Evangeliums bestimmt. Durch die Taufe und das Gehör des Wortes Gottes gelangen sie zum Glauben,

beharren auch in dem Glauben, der in der Liebe thätig ist, bis ans Ende, durch Bestrafung nur gebessert, gereicht ihnen selbst ihre Uebertretung zum Besten; sie werden durch das Blut des Mittlers gerechtfertigt, aus der Gewalt der Finsterniß befreit und in das Reich Christi versetzt. De corr. et gr. c. 7. Das hellste Licht der Prädestination und der Gnade ist unser Heiland selbst, der Mittler zwischen Gott und Menschen, Jesus Christus. Damit er dieses wäre, durch welche vorhergegangenen Verdienste der Werke oder des Glaubens hat denn die menschliche Natur, welche in ihm war, das verschafft? Wie er vielmehr als dieser Mensch und der einzige prädestinirt war, unser Haupt zu seyn, so sind auch viele prädestinirt, seine Glieder zu seyn. De praed. sanct. c. 15. Die Berufung zu ihm ist wohl den Verworfenen und Erwählten gemein; aber die gewisse Berufung derer, die nach dem Vorsatz berufen sind, geht nur die Erwählten an. Diesen, welche Gott lieben, wirkt er Alles zum Guten, und zwar so sehr Alles, daß auch, wenn einige von ihnen sich von der rechten Bahn entfernen, er selbst dieses ihnen zum Besten gereichen läßt, weil sie dann demüthiger und unterrichteter zurückkehren. De corr. et gr. c. 9. Nicht wegen ihrer Verdienste werden die Menschen erwählt, sondern durch die Gnade des Mittlers, das heißt durch das Blut des zweiten Adam umsonst gerechtfertigt. Ib. c. 7. Die Auserwählten nennet Augustinus daher oft die electos ad regnandum cum Christo, auch electos ad obtinendum regnum. Ib. c. 7. Jene allgemeine Berufung, welche Augustinus von der Berufung nach dem Vorsatz unterscheidet, ist die ganz abstracte, welche an Alle ergeht, denen das Evangelium verkündiget wird, die andere ist die besondere, bestimmte, wirksame und concrete, welche nur den Auserwählten zu Theil wird. Nicht alle, sagt er daher, welche gerufen sind, sind deshalb auch schon erwählt. De corr. et gr. c. 7. Gott ruft viele, die er zu Kindern prädestinirte, damit er sie zu Gliedern seines einigen prädestinirten Sohnes mache, nicht durch den Ruf, mit welchem auch

die gerufen sind, welche zur Hochzeit nicht kommen wollten, denn durch diesen Ruf sind auch die Juden gerufen, welchen der gekreuzigte Christus ein Aergerniß ist, und die Heiden, denen der Gekreuzigte eine Thorheit ist; sondern mit jenem Ruf, welchen der Apostel unterschied, indem er wohl wußte, daß es einen gewissen Ruf (certam vocationem) derer gebe, welche nach dem Vorsatz berufen sind, welche er vorher gekannt und vorher bestimmt hat, daß sie gleich seyn sollten dem Ebenbilde seines Sohnes. De praed. sanct. c. 16. Warum lehret nun Gott nicht Alle, daß sie zu Christo kommen? Weil er sich erbarmt, wessen er will, und verhärtet, wen er will. Ib. c. 8. Es ist daher auch die Erlösung durch Christum nicht eine allgemeine. Nur um die Auserwählten ist Christus in diese Welt gekommen. Durch diesen Mittler zeigte Gott, sagt Augustinus, daß er die, welche er durch das Blut desselben erlöset hat, aus Bösen zu ewig Guten mache. De corr. et gr. c. 11. Nicht Einer kommt um von denen, für welche Christus gestorben ist. Ep. 169. c. 1. Christus erlösete die Sünder, welche sollten gerechtfertiget werden (justificandos peccatores). De Trinit. l. 4. c. 13. Nach dieser Bestimmung sind denn auch andere Stellen zu verstehen, in denen er anders zu denken scheint. Wenn er z. B. sagt: wer hat die Schwachen mehr geliebt, als der, welcher für alle schwach geworden und für alle gekreuzigt worden ist. De corr. et gr. c. 15. So sind unter den Allen nur die Erwählten zu verstehen. Aber darum konnte er doch immer noch sagen, Christus sey nur für die Sünder gestorben, denn dieses waren die Erwählten nichts desto weniger gewesen. Heißt es also: Alle sind berufen, oder Gott wolle aller Menschen Seligkeit, wie 1. Tim. 2, 4, so verstand er theils unter jener Berufung nur die unbestimmte, an Juden und Heiden ergehende, theils eine solche, welche an alle ergeht, die mit der christlichen Lehre bekannt gemacht werden; aber die kräftige, wirksame, welche den Willen geneigt macht, ihm zu folgen, ward nur denen zu Theil, welche

Gott von Ewigkeit her auserlesen. De praed. sanct. c. 16. Diese Gnade ist nach Augustinus Theorie durchaus unwiderstehlich. Haec gratia, sagt er, quae occulto humanis cordibus tribuitur, a nullo duro corde respuitur. De praed. sanct. c. 3. Diese Gnade wirkt, sagt er, insuperabiliter et indeclinabiliter. De corr. et gr. c. 12.

2. Lehre der Kirche vor und nach Augustinus von der Gnadenwahl. Die apostolischen Aussprüche über die Gnadenwahl hatten nebst den Lehren Christi selbst noch eine unmittelbare und unverkennbare Beziehung auf die durch Gottes Gnade angeordnete Verbreitung des christlichen Glaubens, mußten aber sehr früh schon ein Gegenstand des Nachdenkens werden, als überhaupt die Reflexion auf das Verhältniß der Gnade und Freiheit zu einander erwachte. Dennoch findet man nicht, daß man in tiefere, speculative Untersuchungen über die Gnadenwahl sich eingelassen hätte, wozu es überhaupt bei den Grundsätzen, der griechischen Kirche insonderheit, von der Gnade und Freiheit nicht kommen konnte. In den Vorstellungen jener Kirche fielen beide noch zu sehr auseinander, obgleich dabei die eine nie behauptet ward, so daß die andere geleugnet worden wäre, aber es fehlte an der dialectischen Bewegung, wenigstens an dem Begriff der concreten Einheit beider, an welche Augustinus seine Theorie von der Gnadenwahl anknüpfen konnte. Ebenso fehlte dort die Grundlage der Lehre von der Erbsünde, ohne welche an eine Gnadenwahl in Augustinus Sinn nicht zu denken war. Man blieb dort nur im unmittelbaren Glauben, was dieses Dogma betrifft, und bei den Lehren der Bibel stehen, ohne viel darüber zu speculiren und alle die Folgerungen daraus abzuleiten, wie Augustinus that. So halten denn die griechischen Kirchenväter sich auch in der Lehre von der Gnadenwahl rein nur an sie, wie sie Gegenstand des Glaubens ist, und wiederholen darüber die biblische Vorstellung. Gleichwie dagegen die lateinischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte in der Lehre von

der angeerbten Sünde und von der Gnade dem Augustinus näher standen, so auch in der Lehre von der Gnadenwahl. Mehrere zwar sind auch noch darin ganz mit den griechischen Kirchenvätern einig, daß wenn sie die Fragen sich aufwerfen, warum einige Menschen selig, andere verdammt werden, sie die Ursache davon in dem eigenen, ungleichen Verhalten der Menschen finden; wenn aber gefragt, was in Gott die Ursache der Beseligung der einen und der Verstoßung der andern sey, so wird das Vorherwissen, das Vorhersehen eben jenes freien Verhaltens der Menschen als diese Ursache angegeben. Justinus Martyr gründet die Seligkeit der Menschen auf das Vorhersehen Gottes, daß sie sich bessern würden. Apol. 1. c. 28. Irenäus sagt: Gott wisse Alles vorher und habe denen, welche das Licht suchen, Wohnungen des Lichts, denen aber, welche das Licht fliehen, Wohnungen der Finsterniß bereitet. Adv. haer. l. 4. c. 39. Clemens Alexandr. erklärt sehr bestimmt, die Vorherbestimmung richte sich nach den vorhergesehenen Handlungen der Menschen. Strom. l. 6. p. 652. Origenes macht entschieden die Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammniß von dem Verhalten der Menschen abhängig. Commentar, in ep. ad Rom. C. 7. ad cap. 9. Tertullian sagt: Gott erwähle den, welcher gut handle, und verwerfe den, welcher schlecht handle. Contra Marc. l. 2. c. 23. So äußert sich z. B. Ambrosius über die Worte Christi, Matth. 20, 23, nicht auf das Bitten, sondern auf die Verdienste komme es an, wenn Gott es gewähre, daher auch der Apostel sage: quos praescivit et praedestinavit. Non enim ante praedestinavit, quam praescivit, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. De fide l. 5. c. 5. Dieses nun widerspricht an und für sich noch nicht der Lehre Augustinus, denn auch er glaubte, nicht eher bestimme Gott die Erwählten zur Seligkeit, als er ihre Verdienste vorhergewußt; er trennte nur beide Acte in Gott nicht; er ließ sie ganz in eins zusammenfallen und sagte, nach der Größe des

Verdienstes sey auch von Gott die Größe des Lohns bestimmt. Aber in dem Commentar zum Brief an die Römer behauptet Ambrosius offenbar, aus der Präscienz, nach der Gott wisse, wie jeder künftig seyn werde, würden die Menschen erwählt und verworfen. Dieß wäre freilich mit Augustinus nicht zu vereinigen. Allein es ist längst ausgemacht, daß jenes Werk nicht von Ambrosius ist. Ebenso spricht Hilarius von Pictavium. Er sagt: non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo, quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. Tract. in Ps. 64. Hieronymus, obgleich er im Streit mit den Pelagianern sich ganz auf Augustinus Seite stellte, geht doch in der Lehre von der Gnadenwahl mit Augustinus nicht so weit, wie dieser. In seinem Schreiben an Hedibia, dem 90., worin er über Röm. 9. handelt, sagt er unter anderen: Gott macht selig nicht ohne Grund (non irrationabiliter) und ohne die Wahrheit des Gerichts, sed caussis praecedentibus, weil einige nämlich den Sohn Gottes nicht aufnahmen, andere aber freiwillig (sponte sua) ihn aufnahmen. Ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates. Zu Jes. 1, 19. sagt er: Er behauptet den freien Willen, so daß nach beiden Seiten hin Strafe oder Belohnung ist, nicht aus einem Präjudiz Gottes, sondern aus den Verdiensten der Einzelnen; und zu Maleach. 1. sagt er: Liebe und Haß kommt entweder aus dem göttlichen Vorherwissen des Künftigen oder aus den Werken. Auch von Prosper von Aquitanien, der sonst mit Augustinus sehr übereinstimmte, hat Petavius zu zeigen versucht, wie wenig er in dem Artikel von der Gnadenwahl auf Augustinus Seite gewesen, so auch von Petrus Diaconus, Gregorius M. u. A. De dogm. theol. I. p. 383. seqq. Die Mönche von Marseille, die patres Massilienses, mit denen Augustinus wegen seiner Prädestinationstheorie zu streiten hatte, behaupteten deshalb nicht ohne Grund, diese seine Lehre sey der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinne (sensui

ecclesiastico) entgegen, und noch keiner der Kirchenväter habe den Brief an die Römer in dieser Weise erklärt. Ap. Aug. ep. 225. Allein Augustinus berief sich auf die sonstigen Lehren jener Väter, besonders der lateinischen, von der Gnade, und suchte die seinige daraus als eine Consequenz abzuleiten, und behauptete, eben darin sey seine Lehre von der Gnadenwahl mit enthalten. Er führt zu dem Ende den Cyprianus, Ambrosius und Gregor von Nazianz an. De dono persev. c. 19. An einer andern Stelle aber entschuldigt er die älteren Väter darüber, daß sie noch in dieser Weise sich geäußert, da ihnen ein solcher Widerspruch, wie der pelagianische ihm, noch keine Gelegenheit dargeboten, sich tiefer in diesen Gegenstand einzulassen. Was ist es also vonnöthen, sagt er, ihre Werke zu durchsuchen, da sie, ehe jene Ketzerei entstand, keine Nothwendigkeit hatten, in dieser Frage, welche so schwierig aufzulösen ist, zu verweilen, was sie ohne Zweifel gethan haben würden, wenn sie solchen zu antworten gezwungen gewesen wären. Daher nun ist geschehen, daß sie das, was sie von der Gnade dachten, in einigen kurzen Stellen ihrer Schriften und wie im Vorübergehen berühren. De praedest. sanct. c. 14. Augustinus hatte also bei diesem Punkt das Bewußtseyn, weiter gegangen zu seyn als die ganze kirchliche Vorzeit. Aber er gab darum doch die Einigkeit im Glauben mit ihr nicht auf, bezog sein Weitergehen nur auf die schulmäßige Entwickelung dessen, was im gemeinschaftlichen Glauben enthalten sey. Gleichwie aber er die kirchliche Vorzeit nicht verdammte deshalb, weil sie es noch nicht zu seiner Gnadenwahllehre gebracht, so hat die Kirche auch nach seiner Zeit nicht für nöthig gehalten, sich zu dieser Lehre im augustinischen Sinne zu bekennen. Nicht nur die Semipelagianer erklärten sich dagegen, sondern auch viele der späteren und und rechtgläubigsten Lehrer. Dieses zeigt einerseits wohl, daß diese speculativen Bestimmungen nicht wesentlich mit zum Glauben gehören, und andererseits auch, daß die augustinische Theo=

rie ihrerseits mit mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten behaftet war, welche als subjective Bestimmungen in ihren Lehrbegriff aufzunehmen, die Kirche gerechtes Bedenken trug.

Gleichwohl ist das Vorgeben falsch, Augustinus habe seine Theorie von der Gnadenwahl, da er sie erst in den späteren Jahren seines Lebens entwickelte, erst aus seinem allzulebhaften Widerspruch und Streit mit den Pelagianern gebildet, und sei aus Haß und Eifer gegen diese dazu gekommen. Vollständig entwickelt hat er sie allerdings erst auf diese Veranlassung. Die wesentlichen Grundzüge derselben finden sich aber schon in der Schrift de diversis quaestionibus, welche er bald nach dem Antritt seines Episcopats im Jahre 397 verfaßte. Ausführlich aber und in ihrem ganzen Zusammenhange hat er diese Lehre erst im Jahre 427 vorgetragen in der Schrift de corrept. et gr., und er selbst äußert sich de dono perseverantiae c. 21. dahin, daß er sie bis dahin noch nirgends so deutlich entwickelt habe. Erst zur Vertheidigung dieser Lehre gegen die Semipelagianer schrieb er später die Bücher de praedest. sanct. und de dono perseverantiae. Nicht also durch Aeußerlichkeiten überhaupt ist Augustinus auf diese Lehre geführt worden, sondern allein durch den innern Zusammenhang derselben mit seiner Theorie von der Erbsünde, und von der Gnade und Freiheit. Als eine Consequenz daraus hat er sie behandelt; aber diese Consequenz selbst ist eine nur subjective, nicht im Begriff jener genannten Lehre selbst mitenthalten. Daher denn auch ganz wohl angeht, jene Lehre im Wesentlichen selbst im augustinischen Sinne zu bekennen, ohne sich auch zu dieser daraus gar nicht nothwendig abfließenden Consequenz, welches die von ihm der Lehre von der Gnadenwahl gegebene bestimmte Form ist, zu bekennen.

3. Kritik dieser bestimmten Form der Lehre von der Gnadenwahl, welche die augustinische ist. Hätte sie nicht an ihr selbst wesentliche Mängel, wodurch sie theils mit dem

christlichen Glauben in der Schrift, theils mit dem Begriff des Dogma im Wissen in einem bestimmten Widerspruch stände, so würde schwer zu begreifen seyn, warum die christliche Kirche wenigstens seit seiner Zeit sie nicht für die ihrige erklärt hätte. Dieses ist aber zu keiner Zeit geschehen und selbst, da im 16. Jahrhundert Calvinus sie im Wesentlichen wieder erneuerte, ist sie nur als seine subjective Ueberzeugung angesehen und in der reformirten Kirche selbst nichts weniger als allgemein geworden. Was sich nun hauptsächlich gegen die augustinische Behandlung dieses Dogma sagen läßt, ist Folgendes:

1) In der ganzen Deduction zeigt sich der letzte Halt und gleichsam das Prinzip oder der Anfang, von welchem alles ausläuft, in der Lehre vom Sündenfall, und zwar in der Bestimmung, daß durch denselben alle Menschen dem ewigen Fluch unterliegen. Hier ist also noch die Bestimmung der Allheit oder Allgemeinheit. Hingegen die Gnade, welche nach dem Sündenfall sich von Seiten Gottes erweiset, am vollkommensten endlich im Christenthum, rettet nicht alle, sondern nur einige. Von dieser Seite tritt der Particularismus ein und wird die Gnade selbst eine particulare. Es wird gesagt, Gott will nicht alle Menschen selig haben. Woher beweiset sich nun diese Erkenntniß, welche doch so bestimmten Stellen der Schrift widerspricht? Sieht man im Wesentlichen auf die Antwort, welche Augustinus darauf giebt, so ist es an ihrem letzten Punkt die Erfahrung, daß ja nicht alle Menschen selig werden. Darauf hin hielt Augustinus sich für berechtigt, die Bestimmung zur Unseligkeit als ein Sollen in Gott zu setzen; sie sollen nicht selig werden, denn wenn sie es werden sollten, so würden sie es auch, sagt er, denn Gott ist allmächtig. Hier zeigt sich nun schon ein zwiefacher Mangel in Augustinus System, der aber an sich nur ein einfacher ist. Augustinus geht auf ganz empirischem Grunde zu einer Eintheilung der Menschen in gute und böse fort, welche er selbst in Gott setzt. Die Erfahrung aber giebt als solche

durchaus keine Berechtigung zu der Ueberzeugung, daß von Gott selbst eine solche Eintheilung der Menschen in gute und böse vorgenommen und danach die Ertheilung seiner Gnade bestimmt sey. Das Gute allein ist vor Gott das Wahre und Rechte, das Positive und Wirkliche; das Böse ist das Unwahre und Unrechte, das Negative und Unwirkliche, welches nur dadurch zu seiner leidigen, kümmerlichen Existenz kommt, daß es am Guten sich fortsetzt und fortpflanzt. Wie tief daher auch immer der Erfahrung zufolge das Menschengeschlecht in dem ersten Menschen gefallen und wie sehr die Sünde als eine allgemeine sich von einer Generation auf die andere fortpflanzt, so kann dieses doch nicht für Gott die Bedeutung haben, als könne dadurch seine Gnade nur auf einige beschränkt und nicht für alle seyn. Der Sündenfall soll aber dieses bewirkt haben, nach Augustinus, die empirische Wahrheit nimmt die Geltung einer absoluten an. Dieses nun, daß Augustinus mit solcher Eintheilung, solchem Gegensatz anhebt, worauf sich alles Weitere in seiner Deduction gründet, ist der erste wesentliche Mangel, und in diesem Gegensatz bleibt er daher auch bis zum Ende seiner Darstellung stehen. Mit solchem Gegensatz aber hat Gott nicht angefangen, und kann er, der die Wahrheit und somit der in allen seinen Gedanken und Rathschlüssen mit sich selbst einige ist, nicht in der Menschheit zu wirken anfangen. Das Gute und Böse ist der sich selbst entgegengesetzte Gedanke, der Widerspruch. Daran knüpft die göttliche Gnade nicht ihre Thätigkeit an, sondern der göttliche Rathschluß, der die Bestimmung des Menschen ausdrückt, ist, daß die Menschen alle, als Gottes vernünftige Creaturen, sollen zur Gemeinschaft mit ihm und dadurch zur Seligkeit gelangen; wie sie dem sich entziehen durch die Sünde, ist ihre Sache und hat in dieser Entziehung seine Strafe; aber selbst in allen von Natur der Sünde Verfallenen ist und bleibt kraft jener göttlichen Bestimmung die Berufung zur Seligkeit, und nur in dieser Berufung liegt die Möglichkeit, daß sie, auch

abgewichen von Gottes Gebot, durch die Gnade bekehrt, gebessert und selig werden. Augustinus hält aber auch hier, da es sich um die Bekehrung und Besserung des Sünders handelt, seine ursprüngliche Eintheilung und den strengen Gegensatz fest, und fällt hiermit in seiner Entwickelung aus der dialectischen Bewegung des Gegensatzes ganz heraus. Es steht ihm das Gute und Böse stets starr und schroff einander gegenüber; nach seiner von ihm in Gott gesetzten Eintheilung stehen an der einen Seite die Guten, an der andern die Bösen, und nur bei den durch die Gnadenwahl Berufenen und zur Seligkeit Prädestinirten giebt er Bekehrung und Besserung zu. Die Eintheilung und der Gegensatz ist aber bei allen Menschen der Aufhebung fähig, und die Gnade kann auch in dem äußersten Bösewicht noch an dem in ihm vorhandenen Guten anknüpfen, um ihn zu bekehren. Somit muß diese Eintheilung der Menschen in gute und böse, von der Augustinus ausgeht und die er durchgehends festhält, als der Grundfehler seiner Theorie, als ein ganz willkührlicher, unberechtigter Anfang angesehen werden. Mit solchem Gegensatz und Widerspruch hat das Menschengeschlecht nicht angefangen und nicht erst von da an wirket die göttliche Gnade in der Welt, nachdem sie mit dem Gegensatz und Widerspruch behaftet ist und sich damit verwickelt hat. Es ist vielmehr darüber hinaus zu gehen und zu sehen, was der Mensch als solcher und als Gottes Geschöpf in der göttlichen Intention und Bestimmung seyn soll, und diese ist, daß er selig, und nachdem er in den Widerspruch gegen Gott gerathen, mit Gott versöhnt und durch ihn bekehrt und zur Seligkeit zurückgeführt werde. Augustinus geht aber nicht auf das zurück, was der Mensch ist an sich, nämlich in göttlicher Bestimmung, nämlich gut, sondern nur an das hält er sich, was der Mensch ist von Natur, nämlich böse, gleich als ob nun in diesem seinem Bösseyn das Ansichseyn oder die göttliche Bestimmung selbst sich aufgelöset hätte. Diese Macht aber hat Gott dem Bösen nicht beigelegt, daß es

selbst die göttliche Bestimmung, welches der göttliche Gedanke und Rathschluß ist, zu verändern vermöchte, und dieses, daß seine Bestimmung, nämlich zum Guten, viel besser ist als sein Daseyn, nämlich im Bösen, ist selbst in dem ärgsten Verbrecher und Missethäter noch das Gute. Dieß göttlich Gute aber in allen Menschen, selbst nach dem Fall und in allen ihren eigenen und wirklichen Sünden, verkennt Augustinus ganz, und dazu läßt ihm seine einmal in Gott selbst, als von ihm, von Gott, vorgenommen gesetzte Eintheilung aller Menschen in böse und gute nicht kommen.

2) Es kann der Mensch im wahren Glauben an eine göttliche Vorsehung stehen und beharren, ohne die Wege und Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung zu durchschauen; jene Nothwendigkeit des Glaubens an eine göttliche Vorsehung läßt sich erkennen als absolut, wenn er gleich nicht die Nothwendigkeit der einzelnen Führungen und Fügungen Gottes in der Weltregierung zu begreifen vermag. So auch ist die göttliche Gnadenwahl in ihrer absoluten Nothwendigkeit wohl zu erkennen und zu begreifen, das Dogma muß als ein christliches anerkannt werden, wenn gleich die Gnadenwahl nicht, wie von Augustinus geschieht, für ein an das Fatum der Heiden erinnerndes Schicksal zu halten ist, und daß der eine selig, der andere unselig wird, nicht seinen Grund allein in der göttlichen Vorherversehung hat. Diese Bestimmung aber hat Augustinus zu dem Dogma hinzugefügt, und welchen Beweis hat er dafür? Einerseits einzelne Stellen der Schrift, andererseits seine im Sinne der von ihm gefaßten Hypothese sich entwickelnde Auslegung. Diese Beweisführung wäre richtig nur dann, wenn jene Hypothese, welche zum Regulativ der Auslegung bestimmter Schriftstellen gemacht wird, selber und an und für sich richtig wäre. Allein sieht man auf den Grund seines Urtheils, es sey davon, daß doch nur Einige selig werden, Andere nicht, die Ursach allein in Gott zu setzen, so zieht er sich hinter die Unbegreiflichkeit

Gottes und seines ewigen Rathschlusses zurück, so ist das Berufen auf die altitudo sapientiae Dei die einzige Widerlegung aller Einwürfe, so wird die Unerforschlichkeit und Verborgenheit der göttlichen Gnadenwahl zum entscheidenden Moment gemacht. Ist aber das Behauptete und zu Beweisende das Verborgene und Unerforschliche, so fehlt ihm in Wahrheit der Beweis, und es wird zu einer bloßen Assertion, denn das absolut Unerforschliche und Unerkennbare hat keine Nothwendigkeit für das Wissen. Warum aus zwei Kindern, in gleicher Weise der Erbsünde unterworfen, das eine angenommen, das andere verlassen werde, nämlich von Gott, warum aus zwei schon älteren Gottlosen der eine so gerufen wird, daß er dem Ruf auch folgt, der andere aber entweder gar nicht gerufen wird oder doch nicht so; das gehört zu den unerforschlichen Gerichten Gottes, sagt er (inscrutabilia sunt Dei iudicia). Warum aber gar aus zwei Gottlosen dem einen die Beharrlichkeit bis ans Ende verliehen wird, dem andern aber nicht, das sind noch weit unerforschlichere Gerichte Gottes (inscrutabiliora sunt Dei iudicia). Gleichwohl muß das dem Gläubigen das Allergewisseste seyn, der eine sey von den Erwählten, der andere nicht. De dono persev. c. 9. Es kommt hier auf dieses Muß, auf die hier ausgesagte Nothwendigkeit Alles an. Wo ist die Berechtigung zum Ausspruche derselben, d. h. einer solchen Erkenntniß der Gnadenwahl, die auch in diesen Fällen nur in solcher Weise die absolute wäre, daß sie jede Bedingniß, selbst die durch sie selbst gesetzte, ausschlösse? Ebenso sagt er auch im 11. Capitel: Also lasset uns auch die Barmherzigkeit Gottes bei denen, welche befreit werden, und die Wahrheit bei denen, welche gestraft werden, ohne allen Zweifel glauben (sine dubitatione credamus) und nicht versuchen das Unerforschliche zu erforschen und das Unbegreifliche zu begreifen. Hat aber die menschliche Vernunft sich einmal soviel herausgenommen, eine particulare und absolute Gnadenwahl zu behaupten, so liegt das ganze Interesse

daran, daß die Behauptung bewiesen, d. i. begriffen werde in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit, und es gilt nicht sich hinter die Unbegreiflichkeit zurückzuziehen. Das Berufen darauf wird vielmehr dann mit Recht als Bekenntniß der Unbeweisbarkeit und der Nichtigkeit der Behauptung selber genommen.

3) Die Wahrheit, welche Augustinus übersehen und deren Uebersehen zu solcher Einseitigkeit, wie es die seiner Lehre ist, unausbleiblich führt, ist, daß die göttliche Gnadenwahl ebenso sehr die bedingte als unbedingte ist. Es ist dieß aber, wie für den abstracten Verstand ein Widerspruch, so die Unmöglichkeit der Anerkenntniß dieser concreten und vernünftigen Ansicht vom Anfang herein in dem von Augustinus gemachten ursprünglichen Gegensatz, der obigen starren in Gott selbst gesetzten Eintheilung aller Menschen in Gute und Böse, enthalten. Von solcher Zweitheiligkeit der Menschheit ausgehend und solchen zweitheiligen Rathschluß über die Menschen in Gott setzend, kann er zum Bekenntniß der Wahrheit, daß die absolute und unbedingte Gnadenwahl Gottes durch ihn selbst die bedingte und relative sey, nicht gelangen. Es ist mit diesem unbedingten Rathschluß, der doch an ihm selbst der bedingte sey, wie mit dem Unendlichen im Verhältniß zum Endlichen. Ist der Unterschied beider von der Art, daß sie starr und unbeweglich einander gegenüber stehen, so sind beide Seiten gleich unwahr, und das Unendliche, welches so am Endlichen selbst seine Grenze und sein Ende hat, wäre ein Endliches selbst, dieses aber so das Unendliche. Die concrete Einheit beider erst ist die Wahrheit beider und die christliche Lehre, wie die von der Menschwerdung Gottes zeigt. So hat der unbedingte Rathschluß Gottes seine Wirklichkeit erst darin, daß er sich selbst zum bedingten macht und die menschliche Freiheit und Wirksamkeit in sich zuläßt, und der bedingte Rathschluß hat seine Wahrheit und Göttlichkeit eben darin, daß er der unbedingte und absolute ist. Soweit aber ist Augustinus nicht gegangen: er ist innerhalb des Gegensatzes, von welchem er un-

befugterweise ausgegangen, stehen geblieben, ohne zu zeigen, daß der nothwendig sich ergebende Unterschied im göttlichen Rathschluß ebenso sehr auch kein Unterschied sey, daß also Gott ebenso gewiß alle Menschen zur Seligkeit berufen, als er das wirkliche Gelangen dazu an gewisse Bedingungen geknüpft hat, durch deren Erfüllung oder Vernachlässigung ein jeder zugleich über sich selbst entscheidet. Bei diesem Begriff des Dogma von der Gnadenwahl bleibt sowohl die kirchliche Lehre von dem natürlichen Verderben, als die von der Gnade und Freiheit unangetastet, aber es liegt auch in diesen beiden Dogmen gar keine Nothwendigkeit, mit Augustinus zu seiner Lehre von der Gnadenwahl fortzugehen. Es ist wohl richtig, daß er diese vorzüglich auf jene beiden Lehren, zumal die erstere, gegründet hat; aber daraus folgt gar nicht, wie Bretschneider sagt, daß man jene beiden Lehren mit ihren kirchlichen Bestimmungen gar nicht bekennen könnte, ohne die augustinische Theorie von der Gnadenwahl mit anzunehmen. Augustinus hat diese seine Theorie an jene Dogmen nur angeknüpft, aber nicht als in jenen nothwendig enthalten nachgewiesen, so daß man sie gar nicht bekennen könnte, ohne diese zugleich mit zu bekennen. Sie fließt wohl als eine Consequenz davon aus, die daraus abgeleitet werden kann, aber sie ist keine nothwendige Consequenz, mit der jene Dogmen selbst stehen oder fallen müßten, wie das Beispiel der römisch-katholischen und lutherischen Kirche, und selbst die reformirte zum großen Theil beweiset.

Die Mängel der augustinischen Lehre, kurz zusammengefaßt, sind folgende drei:

a. Der Grund des augustinischen Particularismus ist die schon in Gott gesetzte Eintheilung der Menschen in Gute und Böse. Gott hat über Viele, als in der Erbsünde liegend, beschlossen, sie sollen nicht selig werden. Mit solchem Gegensatz hat Gott nicht sein Verhältniß zur Welt angefangen. Das

Gute und Böse ist der sich selbst entgegengesetzte Gedanke; daran knüpft die göttliche Thätigkeit nicht an.

b. Augustinus zieht sich hinter die Unbegreiflichkeit Gottes zurück, wenn es auf den Beweis ankommt, warum es so sey, wie er behauptet. Inscrutabilia sunt Dei iudicia.

c. Die Wahrheit, welche Augustinus übersehen hatte, ist, daß der unbedingte Rathschluß Gottes selbst der bedingte sey, und zwar durch ihn selbst, für den abstracten Verstand ein Widerspruch, für die Vernunft und Wissenschaft nicht.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

1. Von der Taufe.

1. Die einfache, unmittelbare Vorstellung, vom Anfang der Kirche bis auf Augustinus.

Die christliche Lehre und Ceremonie der Taufe knüpfte sich ihrer Form nach an eine unter den Juden bereits bestehende Gewohnheit an. Bei allen vorchristlichen Völkern trifft man diesen oder einen dem ähnlichen Gebrauch an. Dieß weiset auf die dem christlichen Ritus zu Grunde liegende, universelle und nothwendige Idee hin, welches diese ist, daß das Endliche dem Unendlichen, die Menschheit der Gottheit geweihet werden müsse. Feierliche Besprengungen mit Wasser, zur Andeutung einer höhern als sinnlichen Reinigung, haben fast alle alten Völker unter einander gemein. Bei den Heiden war sie Einweihung in gewisse Mysterien. Clem. Alex. Strom. l. V. p. 714. Unter den Juden war die Proselytentaufe eine Art von Abschwörung aller Abgötterei und eine Weihung dem einzigen Gott. Das ganze Wesen des Judenthums konnte man durch solche Taufe

gewinnen, man war Mitglied der jüdischen Kirche, man erhielt einen neuen Namen, entsagte dem Umgang mit seinen Eltern und Verwandten. Man erhielt, wie die Rabbinen sagten, eine neue Seele. Basnage hist. des Juifs. Tome VI. p. 148. Doch hatte die Taufe bei den Juden auch eine moralische Bedeutung. Philo bemerkt, daß durch die Taufe die Seele von allen Ungerechtigkeiten gereinigt werde. Bei den Essäern war die Taufe so wichtig, daß man sie selbst den Juden gab, die zu dieser Secte übertreten wollten. Joseph. de bello iudaico. l. II. c. 12. Auch Johannes, der Vorläufer Christi, taufte Alle, welche an dem von ihm verkündigten nahe bevorstehenden Heil Antheil nehmen wollten. An etwas Bekanntes, an eine gewöhnliche Form knüpfte er einen höhern Geist und eine noch unbekannte Absicht an. Christus selbst taufte nicht, Joh. 4, 2, weil er sich, wie Johannes der Täufer selbst bemerkt, die Geistes- und Feuertaufe vorbehalten. Aber er setzte die Taufe ein als Sacrament, als Einweihung in den Bund und die Gemeinde. Matth. 28, 19. Auf eine höhere Bedeutung beziehen schon die Apostel beständig diesen Ritus, sie schärfen den Christen ein, es müsse die Taufe mit Ablegung der Sünde, mit einem höhern christlichen Sinne verbunden seyn, die körperliche Abwaschung an sich habe keinen Werth. 1. Petri 3, 21. Röm. 6, 4. Und weil Christus selbst befohlen, daß alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft werden sollten, so war die Taufe hierdurch mit den wesentlichsten Lehren des Christenthums in die innigste Verbindung gesetzt.

Nach Analogie der jüdischen Taufe bestand auch die christliche Anfangs nicht in einer bloßen Benetzung oder Besprengung mit Wasser, sondern in einer völligen Untertauchung. Dieß sieht man aus den Vergleichungen, zu welchen dieß dem Apostel Paulus Anlaß giebt. Röm. 6, 3. Col. 2, 12. Ob man in den ersten Zeiten auch Kinder getauft, ist zweifelhaft. Salmasius besonders behauptet, die Kindertaufe sey, wie das Abendmahl der

Kinder, eine Erfindung nach der Zeit der Apostel. De Transsubst. p. 495. Die Einsetzungsworte zwingen nicht anzunehmen, daß nothwendig Belehrung und Ueberzeugung vom Glauben vorhergehen müssen, denn μαθητεύειν heißt nicht blos lehren, sondern überhaupt in die Zahl der Anhänger Jesu aufnehmen, und wie von ganzen Familien die Rede ist, Apostelgeschichte 16, 15. 33, welche schon die Apostel tauften, so kann auch auf die Kinder und Unmündigen sich das neue Religionsbekenntniß des Hausvaters erstreckt haben. Auch war es an sich natürlich, da die Taufe gleichsam die Thür zum Christenthum und zur christlichen Kirche war, in welcher Kinder auch schon bewußtlos und ohne Einsicht aufwachsen sollten. Sowie ihr physisches Leben mit ihrem Eintritt in die Welt beginnt, von der sie auch nichts verstehen, die aber doch auf sie wirkt, so ihr geistiges mit dem Eintritt in die Kirche, welche von Jugend auf sie als ihren Genossen behandelt. Die Taufe ist eine zweite Geburt; so wird sie schon von den Aposteln dargestellt, die Geburt ins höhere, geistige Leben.

Daß in den ersten Zeiten die Kindertaufe nicht allgemein war, beweiset die Errichtung eines eigenen Catechumenenstandes. Man unterwarf die, welche das Christenthum begehrten, vorläufig einer Probezeit, während der sie im christlichen Glauben unterrichtet wurden. Durch diese weise Einrichtung wurde dem regellosen Zulauf vieler unwürdigen Glieder in der christlichen Kirche Einhalt gethan und die Wohlthat des Christenthums nicht an jeden, der es begehrte, ohne Unterschied weggeworfen.

Es erhellet schon aus den ältesten Denkmalen der christlichen Kirche, daß man von Anbeginn nicht hoch genug von der Taufe denken konnte. Wie jeder symbolische Ritus in seiner Zurückweisung auf das, was er bedeutet, der Vorstellung viel Raum und Freiheit der Deutung gewährt, so wurde auch die Taufe, als das eine der Mysterien der christlichen Kirche, schon von den ersten Christen in einem vielfarbigen, wunderbaren und geheim-

nißvollen Lichte betrachtet. Zu Grunde lag ihr immer und in allen Gestalten der Glaube an die von dem Stifter des Christenthums selbst daran geknüpfte wohlthätige, segensreiche Wirkung, nämlich die der Sündenvergebung und dadurch erlangten folgenreichen Aufnahme in die christliche Kirche, und die dadurch bewirkte Gemeinschaft mit Christo. Diese christlichen Grundideen wurden von nun an in den verschiedensten Gestalten ausgedrückt und auf die mannigfaltigste Art erläutert. Die mit den heidnischen Vorstellungen von ihren symbolischen Gebräuchen wetteifernde Frömmigkeit der Christen drängte in ihrer Vorstellung von der Taufe und vom Abendmahl bald alles Erhabene, Rührende und Feierliche zusammen, um so mehr, je enger sie auf diese zwei Ceremonien allein beschränkt war; ja ihre Frömmigkeit äußerte sich alsobald gegen die Heiden polemisch, indem sie nach den Aeußerungen des Justinus M. in allen den Weihungen der Heiden nur täuschende Nachäffungen der christlichen Taufe erblickten, welche der Teufel von Anbeginn nur zur Verführung der Menschen eingeführt. Apol. I. p. 94. Dem Teufel des Heidenthums setzten sie den heiligen Geist des Christenthums entgegen, der auf eine mystische Weise sich mit dem Element des Wassers vereinige, und diesem dadurch geheiligten Wasser und der äußeren Handlung der Taufe damit schrieb man sehr frühe schon eine Kraft zu, die man nur von einer objectiv göttlichen, der Handlung von Gott nothwendig verknüpften Kraft erwarten konnte. Schon der Pastor Hermae erblickt in der 3. Vision seines 1. Buches die ganze Kirche in der Gestalt eines Thurmes, der über dem Wasser aufgebaut steht und aus dem Wasser hervorragt, und da er nun seinen Führer, den Engel, um die Deutung dieser Hieroglyphe befragt, so antwortet er, dadurch werde angezeigt: quod vita nostra per aquam salva sit et facta sit. Er lehrt auch, daß die Apostel selbst den Verstorbenen gepredigt und ihnen das Siegel gegeben und sie getauft hätten. Similit. 9. num. 16. Ebendaselbst sieht er, wie die Väter und

Patriarchen des Alten Testaments noch nach ihrem Tode getauft worden sind, und sein Engel erzählt ihm dabei, wie dieses nothwendig habe geschehen müssen, weil sie auf keine andere Weise hätten ins Himmelreich kommen können. Ein anderer Verfasser einer apokryphischen Schrift, der Apocalypse Esras, hat sogar die Nachricht, daß die Taufe an den Vätern und Patriarchen des Alten Testaments von Christus selbst noch, nämlich bei seiner Höllenfahrt, verrichtet worden sey. Außerdem führt er die Vergebung der Sünde als Hauptabsicht der Taufe an. Mand. IV. p. 90. Ein anderer der apostolischen Väter, Barnabas, sagt, voll von Sünde und Unreinigkeit steigen wir hinab in das Wasser, aber wir steigen so heraus, daß wir Früchte tragen im Geist, Furcht und Hoffnung haben im Herzen. Ep. c. 11.

Justinus M. hat zwar eine ausführliche, doch immer noch sehr einfache Beschreibung der Taufe. Er nennet sie das Bad der Wiedergeburt, wie Christus gesagt: wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so könnet ihr nicht ins Himmelreich kommen; das Bad der Erleuchtung (φωτισμός), daher die Namen eines Getauften und Erleuchteten (φωτισθείς) von dieser Zeit an schon identisch werden. Apol. I. p. 93. cfr. Dial. cum Tryph. p. 231. 263.

Tertullianus erhebt sich noch weit über die früheren Beschreibungen großer Kraft und Wirksamkeit der Taufe. Er leitet sie geradezu von einem physischen Einflusse des mit dem heiligen Geiste imprägnirten Taufwassers her. In einer eigenen Abhandlung de baptismo nimmt er an, daß der Geist Gottes gleich einer Taube auf das Taufwasser herabkomme und ihm eine heiligmachende Kraft ertheile. Supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. c. 4. Den heiligen Geist selbst aber erhält der Mensch nicht in der Taufe, sondern er wird durch den Engel der Taufe zum Empfang des heiligen Geistes vorbereitet. Den Engel nennet

er arbiter baptismi. C. 6. Wie durch den Engel der Teich Bethesda bewegt ward, also daß jährlich Einer von einer leiblichen Krankheit geheilt wurde, also werden noch täglich Menschen durch die Taufe dem Tode entrissen. Durch sie wird der Mensch zur Gottähnlichkeit zurückgeführt und empfängt den Geist Gottes, den er durch die Sünde verloren. C. 5. Er nennet sie daher auch oft reformatio, Umbildung, Regeneration.

Mit großer Begeisterung spricht Cyprianus von der Taufe, als der wahren Wiedergeburt und Erneuerung des besseren und höheren Lebens in dem Menschen. Er nennet sie eine zweite Geburt, durch welche alle bösen Geister ausgetrieben werden. Ep. 69. 73. Die Taufe ist ein weit kräftigeres Mittel, die bösen Geister und Dämonen zu verjagen, als der bloße Exorcismus oder die Beschwörung; denn bei dieser verspreche zwar zuweilen der Teufel, daß er ausfahren wolle, halte aber gar oft sein Wort nicht, als Lügner und Betrüger. Bei der Taufe aber geht es den bösen Geistern wie den Schlangen und Scorpionen, die nur des trockenen Landes gewohnt nicht im Wasser leben können. Ep. 69.

Clemens Alexandr. vergleicht diesen christlichen Ritus in seiner ganzen Größe und Wichtigkeit mit den heidnischen Ceremonien und erhebt ihn weit über diese. Indem wir getauft werden, sagt er, werden wir erleuchtet (*βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα*), indem wir erleuchtet werden, werden wir zu Gotteskindern gemacht (*φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα*); als Kinder Gottes werden wir vollkommen (*υἱοποιούμενοι τελειούμεθα*), und indem wir vollendet sind, werden wir unsterblich gemacht (*τελειούμενοι ἀθανατιζόμεθα*). Wie der vom Staar Befreite in dem Moment richtig siehet, wo das äußere Hinderniß des Sehens weggeräumt ist, so erhalten wir auch im Augenblick der Taufe ein freies, helles Auge des Geistes, indem die verfinsternden Sünden wie ein Nebel von dem göttlichen Geiste weggetrieben werden. Paedag. l. I. c. 6. Clemens nennet die Taufe ein Läuterungs-

mittel (*διυλισμόν*), durch welches die Seele gleichsam filtrirt und die bösen Geister, die an ihr sich angesetzt haben, abgesondert werden. Paedag. l. c. p. 117. Auch bei ihm findet sich also die Vorstellung von einem wesentlichen, substanziellen, physischen Einfluß des mit göttlicher Kraft erfüllten Wassers. Durch dasselbe gelangen wir zum vollen Anblick des Höchsten (*ἐποπτεύειν*), *ἐποπτικὴ θεωρία*, Strom. l. V. p. 579; womit er offenbar auf die heidnische Mystagogie anspielt. Er nennet die Taufe oft auch *λογικὸν βάπτισμα*, auch *λογικὸν ὕδωρ*. Paed. l. I. c. 6. cohort. ad gentes p. 62. Nach Hermas, auf den er sich ausdrücklich beruft, lehret er, daß Christus bei seiner Höllenfahrt das Evangelium gepredigt und daß die Apostel auch die bereits Verstorbenen getauft hätten. Strom. l. II. p. 379. Die menschlichen Seelen, so sie vermittelst der Sacramente der Kirche gereinigt und geläutert werden, sind eben dadurch in den Stand gesetzt, den Allbeherrscher in Ewigkeit von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Strom. l. VII. p. 739. Er dehnt die Taufe selbst über die gutgesinnten Heiden aus, welche von Christus nichts vernommen, aber doch in der Unterwelt erst noch getauft worden sind. Dieß nahm Clemens vermuthlich nur im geistigen, allgemeinen Sinn. Strom. l. II. p. 452. l. VI. p. 762.

Auch Origenes, obgleich er sonst die Taufe nur als Symbol der inneren Reinigung betrachtet, adv. Cels. l. III. §. 51. Opp. I. p. 481, nennet die Taufe den Anfang und die Quelle der göttlichen Gnadengeschenke, weil sie dem heiligen Geist den Weg zu den Herzen der Menschen bahne. Commentar. in evang. Joh. p. 124. Er hält sie für das Vehikel, durch welches der heilige Geist den Gläubigen eingepflanzt werde. De princ. l. II. num. 7. Durch die Taufe, sagt er, empfängt man die Taube, die nicht mehr wegfliegen kann. Commentar. in Joh. Drei Mittel giebt es, zur wahren Reinigung zu gelangen, die Wassertaufe, die Feuertaufe und den Märtyrertod. Der Unterricht Jesu reiniget die Menschen nur von den Irrthümern;

die Wassertaufe läutert die Seele von allen anklebenden Flecken der Sünde. Commentar. in Matth. Opp. I. p. 391. Den Märtyrertod betrachtet er, wie auch Clemens und andere Kirchenväter dieser Zeit, als die Taufe im Blut, und solcher Bluttaufe legt er ganz besondere Vorzüge bei und stellt sie selbst über die Wassertaufe, weil dort die Seele in ihrem eigenen Blut so rein gewaschen werde, daß der Fürst der Welt nichts mehr an ihr finden kann. Exhort. ad martyrium. Num. 30.

Einig waren alle katholischen Kirchenlehrer vom Anfang an darin, daß die einmal geschehene Taufe nicht wiederholt werden könne; selbst wenn einer aus der verhaßtesten Secte der Manichäer zur katholischen Kirche übertrat, so wurde er nicht erst noch einmal getauft. Tert. de bapt. c. 15. Cypr. ep. 63. Clem. Alex. Strom. l. III. Man rechnete einem Märtyrer, der noch nicht getauft gewesen war, seine Bluttaufe noch höher als die Wassertaufe an; ohne Taufe sterben aber heißt soviel, als die ewige Seligkeit verloren haben. Ueber die Art der Taufe und das Aeußerliche des Ritus handelt Bingham im ganzen 4. Band seiner origines ecclesiast. vert. Grischovius. Sie geschah gewöhnlich durch völlige und zwar dreimalige Untertauchung, und wo nicht durch Eintauchung, doch durch Begießung mit Wasser. Tert. adv. Prax. c. 26. de cor. mil. c. 3. Er beruft sich dabei auf ältere Traditionen. Nur die Kranken war erlaubt, nach Cyprian, blos zu besprengen. Ep. 69. Cornelius aber, der Bischof zu Rom, suchte den ihm verhaßten Novatus auch durch den Vorwurf verdächtig zu machen, daß er nur auf dem Krankenbette und nicht in aller Form getauft worden sey. Euseb. h. e. l. VI. c. 43.

Daß man im 3. Jahrhundert schon ganz allgemein auch unmündigen Kindern die Taufe gab, war nur Fortsetzung dessen, was schon von Anfang der christlichen Kirche an einzeln, und im Anfang des 2. Jahrhunderts schon sehr häufig geschehen war. Man könnte leicht schon bei Irenäus, also aus der Mitte des

2. Jahrhunderts ein Zeugniß dafür finden. Denn adv. haer. l. II. c. 22. sagt dieser Häresiolog: Christus wollte selig machen Alle, welche durch ihn wiedergeboren werden (omnes qui per eum renascuntur in Deum), Kinder und Kleine, Knaben, Jünglinge und Alte. Deswegen ist er selbst durch alle Perioden des menschlichen Lebens hindurchgegangen. Nun ist bekannt, daß der Ausdruck Wiedergeburt und Taufe fast immer als synonym gebraucht wurde, und das Zeugniß für die Kindertaufe beruhet also allein darauf, ob man hier unter der Wiedergeburt die Taufe verstehen kann. Auch Justinus M. spricht im Anfang seiner 2. Apologie von Christen, qui prima iam ex infantia ἐμαθητεύησαν, womit er vermuthlich auch nichts anderes als die Taufe bezeichnen wollte. Ap. II. p. 62. Dafür gedenket nun Tertullianus der Kindertaufe desto bestimmter, aber auf eine Art, welche nicht günstig für dieselbe ist, so daß die Wiedertäufer diese Stelle am häufigsten dagegen anführen konnten. Der Aufschub der Taufe, lehrt er, ist für jeden Stand und jedes Alter weit nützlicher, vornehmlich für die Kinder. Der Herr sagt zwar, lasset die Kindlein zu mir kommen und haltet sie nicht zurück. Aber sie mögen kommen, wenn sie erwachsen sind, sie mögen Christen werden, wenn sie im Stande sind, Christum zu erkennen. Was eilt das unschuldige Alter so zur Vergebung der Sünden? Als Grund giebt er an, weil in der Schrift stehe: gieb dem, der da bittet; Kinder aber könnten noch nicht darum bitten. De bapt. c. 18. Es mag zweifelhaft bleiben, wie Tertullian zu diesem Widerspruch gegen die Kindertaufe kam, ob aus montanistischen Grundsätzen oder aus der Meinung, daß die unmündigen Kinder noch ohne Sünde seyen; in jedem Falle erhellet aus dieser Stelle, daß die Kindertaufe etwas zu seiner Zeit schon ganz Gewöhnliches war. Aber doch beweiset auch dieser Widerspruch, daß man damals noch die Kindertaufe nicht für ganz nothwendig gegründet im Christenthum hielt, und daß man über diesen Punkt noch nicht in Gewißheit war. Günstig

der Kindertaufe erklärt sich auch Origenes, ja er eifert dafür. Er behauptet, die Kirche habe es aus einer Tradition der Apostel empfangen, daß man auch Kindern die Taufe ertheilen müsse. Denn sie, setzt er hinzu, die Apostel, denen die göttlichen Geheimnisse anvertraut waren, wußten wohl, daß alle mit Flecken der Sünde besudelt sind, welche durch Wasser und Geist müssen ausgewaschen werden. Orig. commentar. in ep. ad Rom. l. V. VI. Er nennet die Kindertaufe eine Gewohnheit der Kirche (ecclesiae observationem). In Levit. hom. VIII. Opp. II. p. 230. Durch die Taufe allein wird die Unreinigkeit der Geburt abgelegt und nur der Wiedergeborene kann ins Reich Gottes kommen. In Lucam hom. XV. p. 948. Schon er berief sich, wie in der Folge Augustinus, auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kindertaufe, und um daraus das Daseyn eines allgemeinen Verderbens der menschlichen Natur zu beweisen. In Levit. hom. XIV. Opp. III. p. 947. Ein sehr bestimmtes Zeugniß für die Nothwendigkeit der Kindertaufe hat man aus dem 3. Jahrhundert an dem Beschluß einer africanischen Synode, auf der nicht weniger als 66 Bischöfe zugegen waren. Der Bischof Fidus nämlich zweifelte, ob man Kinder schon in den ersten Tagen nach ihrer Geburt und nicht erst am achten Tage zur Taufe zulassen müsse, wie es im Alten Bunde bei der Beschneidung verordnet war. An der Nothwendigkeit der Kindertaufe überhaupt zweifelte also selbst dieser Bischof nicht, sondern nur an der früheren oder späteren Ertheilung derselben um einige Tage. Doch nicht einer der versammelten Bischöfe trat auf Fidus Seite, sondern in dem berühmten Synodalbrief, unter den Briefen des Cyprianus der 64. oder 58., erklärte sich im Jahre 252 die Synode aufs Bestimmteste gegen ihn, und setzte somit die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kindertaufe aufs Entschiedenste voraus. Die Synode entschied, daß man nicht nur nicht warten dürfe mit der Taufe bis zum achten Tage, sondern daß man es sobald als möglich thun solle, und daß es unrecht

seyn würde, den Termin hinauszusetzen, quia nemo a baptismo et gratia debeat prohiberi, und noch aus dem besonderen Grunde, weil ihr erstes Weinen gleich nach ihrer Geburt nichts anderes sey, als ein Gebet um Hülfe. Hierbei lag nun ganz offenbar der Gedanke zu Grunde, daß die Taufe der nothwendige Eingang ins Reich Gottes sey, und daß man sich bei jedem Aufschub derselben der Gefahr aussetze, das Himmelreich zu verlieren. Cyprianus selbst, der sonst in allen Dingen seinem Tertullianus folgte, wich hierin von ihm ab und trat der allgemeinen Meinung bei. Endlich muß es auch schon im 2. Jahrhundert Sitte gewesen seyn, daß Pathen oder Taufzeugen bei der Taufe neugeborener Kinder zugegen waren, an der Stelle derselben antworteten und Verpflichtungen gegen die Kinder dadurch übernommen haben; denn Tertullian sagt in der nämlichen Stelle, wo er sich gegen die Kindertaufe erklärt: warum ist nöthig, die Taufpathen in die Gefahr zu setzen, daß sie durch den Tod an der Erfüllung ihres Versprechens gehindert oder durch die nachmals hervortretende böse Gemüthsart des Kindes betrogen werden könnten. De baptismo c. 18.

Einen Hauptgrund für die Nothwendigkeit der Kindertaufe fand man in den ersten drei Jahrhunderten in der dazumal allgemeinen Meinung von den Dämonen, die leiblich den Menschen beherrschten, in der Meinung von der Verflechtung der menschlichen Seele mit bösen Geistern, und dem schädlichen, oft selbst dem Leben der Kinder gefährlichen Einfluß derselben. Deswegen konnten die Eltern die Kinder nicht früh genug zur Taufe bringen, um sie vor den Dämonen in Sicherheit zu stellen. In der Folge nahm die Lehre von der Erbsünde die Stelle dieser Meinung ein. Gregorius Nazianzenus nennet daher die Taufe *καλὸν φυλακτήριον*. Or. 40. Vermuthlich auch der bösen Geister wegen, von denen man Alles, was nicht geweihet worden, erfüllt glaubte, pflegte man das Taufwasser, ehe es gebraucht wurde, mit dem Zeichen des Kreuzes zu weihen. Tert. de cor.

mil. p. 449. Der nämliche Gedanke an leibliche Besitzung des Menschen von bösen Geistern brachte bei der Taufe den Exorcismus hervor, kraft dessen bei der Taufe der Teufel ausgetrieben wurde.

Jetzt hingegen bildete sich die Sitte, die von Ketzern Getauften, wenn sie zur katholischen Kirche übergingen, noch einmal zu taufen. Schon Clemens Alexandr. giebt, noch ehe darüber gestritten wurde, den Grund davon an, weil die Taufe der Ketzer kein reines und ächtes Wasser sey, Strom. l. I. p. 375; und Tertullianus behauptete, daß die Kirche Christi, wie sie selbst nur Eine sey, so auch nur Eine Taufe habe, daß also die Ketzer gar keine Taufe haben könnten. De bapt. c. 15. Praescr. adv. haer. c. 12. Woraus von selbst folgte, daß man die Ketzer, falls sie zur katholischen Kirche übergehen wollten, noch einmal taufen mußte. Nach Eusebius Nachricht war man hingegen in anderen Gemeinden, besonders im Occident, toleranter, denn hier begnügte man sich damit, denen, die zur rechtgläubigen Kirche übergingen, blos die Hand aufzulegen und über sie zu beten, ohne sie jedoch erst noch einmal zu taufen. Euseb. h. e. l. VII. c. 2. Jener rigorosen Meinung waren insbesondere die africanischen Kirchen, und zwei asiatische Synoden, die zu Iconium und Synada, hatten dieselbe bestätigt. Euseb. h. e. VII. 7. Auch eine Synode zu Carthago hat die Wiederholung der Taufe in diesem Fall zum Gesetz gemacht. Cypr. ep. 71. 73. Darüber entstand nun im 3. Jahrhundert ein lebhafter Streit zwischen dem römischen Bischof Stephanus und dem Cyprianus, der inzwischen Bischof von Carthago oder Metropolit der africanischen Kirche geworden war.

Die ganze Verschiedenheit der Ansicht beider beruhete auf einer ganz verschiedenen Beziehung, welche beide dem Satze gaben, worin sie einig waren, daß eine katholische Kirche schlechterdings nur Eine Taufe haben könne. Stephanus betrachtete den Actus der Taufe an sich objectiv, und behauptete, daß die ein=

mal verrichtete Handlung nicht wiederholt werden dürfe, und schalt alle, die das thäten, Wiedertäufer. Cyprianus hingegen betrachtete die Taufe in ihrer Beziehung auf Orthodoxie und Heterodoxie, und behauptete, daß die von Ketzern an Ketzer ertheilte Taufe so gut wie gar keine sey, weil nur die rechtgläubige Kirche ein Recht zu taufen habe, und auch er folgerte, wie sein Gegner, aus dem Gegentheil, daß man auf diese Weise eine doppelte Taufe annähme, wenn man nämlich auch die der Ketzer für gültig halten wollte. — Der Name eines Wiedertäufers, den Cyprianus verabscheuete, paßte also auch gar nicht auf ihn, da er die Taufe eines Ketzers so gut als gar nicht geschehen betrachtete. Den Namen der Wiedertäufer legt er daher den Novatianern bei, weil sie die Gewohnheit hatten, die aus der katholischen Kirche zu ihnen Uebertretenden und dort schon Getauften noch einmal zu taufen. Cyprian brachte die Sache vor drei Kirchenversammlungen, welche dahin entschieden, daß die Ketzertaufe durchaus für ungültig zu achten und jeder Ketzer bei seinem Uebertritt erst ordentlich getauft werden müßte. Die Acten dieser Kirchenversammlungen sind noch vorhanden und die ganze Geschichte der Streitigkeit ist in den Briefen des Cyprianus ep. 69 — 75 enthalten.

Die zwischen Cyprian und Stephanus eingerissene Verschiedenheit der Denkart über die Wiederholung der Taufe, oder vielmehr über die Ungültigkeit der Ketzertaufe, dauerte auch im 4. Jahrhundert noch fort. Man war und blieb einig darin, daß es allerdings nur Eine Taufe gäbe, nahm aber den Satz mit sehr verschiedenen Folgerungen an. Auch die Donatisten nahmen mit der africanischen Kirche, in der sie entstanden waren, den Grundsatz auf, daß alle zu ihnen Uebertretenden, selbst aus der katholischen Kirche, noch einmal müßten getauft werden. Auch der Grund war der nämliche, der den Cyprianus bewogen, die Ketzer erst zu taufen; auch sie nämlich hielten sich für die eine wahre Kirche. Walch Gesch. d. Ktz. IV. S. 305. Die

Synode zu Nicäa, die auch über manches die Disciplin betreffende entschied, verordnete, daß zwar einige Ketzer, wenn man sieht, daß sie richtig auf den Vater, Sohn und Geist getauft worden seyen, blos mit Auflegung der Hände aufgenommen werden sollten, hingegen die Anhänger des Paulus von Samosata, wenn sie zur katholischen Kirche übergingen, von neuem getauft werden sollten. Can. 19. can. 8. ap. Mansi T. II. p. 676. 672. Athanasius erklärt daher die Taufe der Arianer für schlechterdings ungültig, denn sie taufen nicht, sagt er, auf den Vater und Sohn, sondern auf den Schöpfer und ein Geschöpf. Soweit aber der Sohn von dem Geschöpf unterschieden ist, soweit ist ihre Taufe von der Wahrheit entfernt. Contra Arian. Or. II. Opp. I p. 310. Er lehrt, daß ein durch sie Getaufter weit eher mit Gottlosigkeit befleckt, als erlöset werde. Auch Cyrillus von Jerusalem und Basilius hielten die Ketzertaufe für ungültig, und fordern, daß der so Getaufte in der katholischen Kirche erst recht getauft werde. Cyr. Procatech. §. 7. p. 6. Basil. M. ep. 109. Die Eunomianer pflegten ihrerseits auch keine andere, als nur ihre eigene gelten zu lassen. Epiphan. haer. 76. §. 6. Weil sie aber blos auf den Tod Christi zu taufen pflegten, Socr. h. e. l. V. c. 23, so verordnete die große Synode zu Constantinopel vom Jahre 381, daß auch die Eunomianer, wenn sie zur katholischen Kirche sich wendeten, wie die Heiden angesehen und erst getauft werden sollten. Can. VII. ap. Mansi III. p. 564. Augustinus gab auch hierüber der Meinung in der lateinischen Kirche erst ihre feste Richtung. Nach seinem Grundsatze kam es gar nicht darauf an, ob die Taufe bei Ketzern oder Katholischen verrichtet war, wenn sie nur im Namen der Trinität gegeben worden war. Die wahre Taufe, lehrte er ziemlich bestimmt gegen seinen Vorgänger Cyprian, kann daher nicht blos in, sondern auch außer der rechtmäßigen Kirche stattfinden, nur mit dem Unterschied, daß sie hier nicht, wie dort, zur Seligkeit führt, wenn man nicht wenigstens nachher noch der

wahren Kirche beitritt. Aug. de baptismo contra Donatistas l. VI. c. 20. c. 18. Die eigentliche Wiedertaufe wurde bei jeder Kirchenparthei gleichmäßig verabscheut; wo man auch an einem bereits Getauften nochmals die Taufe verrichtete, geschah es nur in der Voraussetzung, daß die früher gegebene so gut als gar keine sey. Die Kaiser erlassen daher in der Folge die heftigsten Gesetze dagegen, ne sanctum baptisma iteretur. Cod. Theodos. tit. 6. l. 16.

2. Nähere Vermittelung und Bestimmung des Begriffs von der Taufe im 4. und 5. Jahrhundert.

Vom 4. Jahrhundert an und in den zunächst folgenden wetteifern die vorzüglichsten Kirchenväter in lobpreisenden Schilderungen des Werthes, der Kraft und Nothwendigkeit der Taufe. Nach Paulus Vorstellungen lehrt Basilius M., daß die Taufe ein Bild von Christus sey, sofern auch wir durch die Untertauchung mit ihm begraben werden, durch das Aufsteigen aus dem Wasser mit ihm zu einem neuen Leben eingehen, welches durch Gottes Geist in dem Getauften erweckt wird, indem er die Seele erneuert. Or. de Spir. S. c. 15. Opp. I. p. 322. Er nennet sie auch die Erlösung der Gefangenen, die Erlassung der Schulden, den Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, das leichte Kleid, den Wagen zum Himmel, die Verleihung des Himmelreichs und die Gnade der Kindschaft. Exhortatio ad baptism. Opp. I. p. 413. Zu einem Getauften spricht Basilius: ich höre, Dir sey die große Ehre widerfahren, das unsterbliche Kleid zu erhalten, welches die menschliche Natur bedeckt und den Tod im Fleisch vernichtet, so daß das Sterbliche von dem Kleide der Unsterblichkeit verschlungen wird. Ep. 292. Opp. III. p. 431. Sobald das Wasser über den Getauften ausgegossen ist, wird ein reines und himmlisches Licht in der Seele angezündet. De baptismo l. I. Von der Taufe erwartete man allgemein eine

Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes, durch welchen die Seele erleuchtet, mit Kraft zum Guten und zum Widerstand gegen das Böse, besonders gegen die bösen Geister, ausgerüstet wird. Dieses Siegel, sagt Cyrillus von Jerusalem, fürchten die Dämonen und kennen die Engel. Jene werden dadurch verjagt, diese nehmen den Getauften fortan als ihren Verwandten. Catech. 17. u. 20. Catech. 1. u. a. Auch Gregor von Nazianz und Nyssa sehen die Taufe von dieser Seite an. Wo das mystische Wasser ist, sagt dieser, da ist auch der lebendigmachende, brennende und feurige Geist, der die Gottlosen verbrennet und die Gläubigen erleuchtet. Greg. Nyss. de baptismo Christi Op. III. p. 368. Nach der Vorstellung Gregors von Nazianz geht mit der Taufe eben eine solche Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Wasser vor, als zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, darum ist sie auch eine Versicherung der Unsterblichkeit, die den Tod wegnimmt, und der Schlüssel zum Himmelreich. Greg. Naz. orat. 40. p .661. seqq. Ein wesentliches Mittel gegen die Sünde ist die Taufe und eine Vermehrung der Gerechtigkeit und Kindschaft. Aus dem letzteren Grunde, sagt Chrysostomus, taufen wir auch die kleinen Kinder, denn ob sie gleich noch nicht mit Sünde befleckt sind (*καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα*), so thun wir es, um ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit zu vermehren, damit sie Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes werden. Chrys. ad Neophyt. in Rom. VIII. Homil. 13. Die lateinischen Kirchenväter aber drücken dieß weit stärker aus, besonders durch Augustinus erst wurde das Dogmatische der Taufe, das, was an ihr die Glaubenswahrheit, worauf sie beruht, näher bestimmt und besonders in der innigsten Verbindung dargestellt mit dem Dogma von der Erbsünde. Aug. Enchirid. ad Laurent. c. 43. Die böse Lust dauert zwar auch nachher noch fort, wird aber nicht mehr als Sünde angerechnet. Aug. de nuptiis et concupiscentia l. I. c. 25. Contra Julian. l. VI. c. 17. Durch

die pelagianische Streitigkeit wurde diese Ansicht der Taufe erst recht bestimmt gebildet.

Dagegen drangen die Kirchenväter doch auch auf bußfertige Gesinnung Aller, welche die Taufe begehren. Augustinus will keinen Erwachsenen zur Taufe zugelassen wissen, der noch in grober und offenbarer Sünde lebt, und lehrt ausdrücklich, daß man die Taufe zwar als Vergebung der begangenen Sünden, aber nicht als einen Freibrief zu neuen Sünden betrachten soll. De fide et operibus c. 1. c. 13. Fast alle Kirchenväter lassen die Taufe aus zwei Bestandtheilen bestehen, dem bloßen Wasser und dem unsichtbaren Geiste Gottes, welcher sich mit demselben verbindet und ihm seine heiligende Kraft mittheilt. Cyrill. catech. 3. Greg. Naz. or. 40. Ambros. de mysteriis c. 3. August. ep. 98. Cyrillus lehrt sogar, daß durch den Einfluß des Geistes das Wasser in eine göttliche und unaussprechliche Kraft verändert oder verwandelt werde (*μεταστοιχειοῦται*). Cyrill. Alex. Commentar. in Joan. Evangel. Opp. IV. p. 147. So sagt auch Chrysostomus: das Wasser hört auf zu seyn, was es war, es taugt nicht mehr zum Trinken, sondern es dient zur Heiligung. Opp. T. 7. p. 312. Bei solcher hohen Vorstellung von der inneren Kraft der Taufe ist nicht zu verwundern, wenn fast alle Kirchenväter die Taufe mit der ewigen Seligkeit in eine nothwendige Verbindung bringen. Cyrillus von Jerusalem cat. III., Chrysostomus hom. III. in ep. 1. ad Corinth. T. XI. p. 22, Gregor von Nyssa de iis, qui differunt baptismum. Opp. T. II. p. 219. und Augustinus de peccator. meritis et remiss. l. III. c. 3. sprechen daher den Satz aufs unbedingteste aus, daß Alle, die ohne Taufe versterben, auch nicht selig werden können. Selbst die ohne ihre Schuld ungetauft verstorbenen Kinder sind, nach Augustinus Meinung, der ewigen Verdammniß anheimgefallen, nur daß sie auf der langen Stufenleiter der Verdammniß die leichteste Strafe und Verdammniß erleiden. Aug. contra Jul. l. V. c. 11. Gregor der Große ist

derselbigen Meinung, wie auch Fulgentius von Ruspe de fide ad Petrum Diac. c. 29, Gregorius M. Moralia l. 9. c. 12. Nur bei den Catechumenen, welche noch vor dem Empfang der Taufe sterben, ließ Augustinus und Ambrosius die Ausnahme zu, daß ihnen ihr Wille und Vorsatz als wirklicher Empfang der Taufe angerechnet werde. Aug. de baptismo contra Donatistas l. IV. c. 21. Ambros. or. de obitu Valentiniani Opp. III. p. 9. Gennadius von Marseille hingegen ließ auch bei solchen Catechumenen den strengen Satz gelten, daß nur den Getauften der Weg des Heils offen stehe. De dogmatibus eccl. c. 41.

Es ist gewiß, daß die griechische Kirche aus ganz anderen Gründen die Kindertaufe billigte, als die lateinische, wenigstens nach Augustinus Zeit. Gregorius von Nazianz wünschte die Taufe der Neugeborenen nur in dem Fall der Gefahr, ungetauft zu scheiden. Sonst, meint er, sey zweckmäßig, wenigstens ein dreijähriges Alter abzuwarten, wo die Kinder doch schon etwas fühlen und antworten könnten bei der Taufe. Or. 40. p. 658. Hier ist wenigstens keine Spur des Gedankens an eine Schuld der Erbsünde, welche durch die Taufe in kleinen Kindern ausgelöscht werden soll, überhaupt findet sich bei den Griechen dieser nicht, daß durch die Taufe der Kinder ihnen ihre Sünde vergeben würde. Die schon angeführten Zeugnisse von Gregorius Nyssenus und Chrysostomus beweisen dieß. Noch als die karthag. Synode vom Jahre 418 die Kindertaufe ausdrücklich bestätigt hatte, und zwar mit Augustinus Gründen, behauptete Theodoretus, daß die Taufe nicht blos dazu diene, begangene Sünden wegzutilgen, denn, sagt er, bestände darin die Taufe, warum tauften wir Kinder, welche die Sünde noch nicht gekostet haben. Fab. haer. l. V. c. 18. Das Geheimniß hat weit größere Wirkungen, sagt Isidorus Pelusiota, die Seele hat nicht nur die Ungerechtigkeit abgelegt, sondern sie ist auch wiedergeboren, geheiligt, zur Kindschaft geführt, eine Miterbin des Ein-

gebornen geworden. Epist. l. III. ep. 105. Hingegen die lateinische Kirche stellte nach Augustinus die Taufe in ein ganz anderes Licht. Unter den pelagianischen Händeln hatte jener Kirchenvater immer seinen Hauptbeweis für die Existenz der Erbsünde aus der factischen und allgemeinen, selbst von seinem Gegner Pelagius anerkannten, Nothwendigkeit der Kindertaufe hergenommen, und von der Voraussetzung, daß ja Kinder blos um der Erbsünde willen getauft würden. Epist. 157. Ep. 98. So sehr Pelagius dieses letztere leugnete, so wenig zweifelte er an der Nothwendigkeit der Kindertaufe überhaupt. Die Schwierigkeit, welche sich aus dem Ausspruch: wer da glaubet und getauft wird, gegen die Kindertaufe erhob, da ja dadurch der Glaube als wesentliche Bedingung der Taufe gefordert schien, wußte Augustinus bald zu beseitigen. Er nahm an, daß Kindern, da sie die Bedingung des Glaubens nicht selbst erfüllen könnten, der Glaube der Eltern, der Taufzeugen, vorzüglich der Glaube der ganzen Kirche angerechnet würde und zu gut käme. Dieß führt er also aus, wie im 351. Sermon. Opp. T. V. p. 1352. de libero arbitrio l. III. c. 23. Epist. 98. Eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus trajicit eos in fidem, quam voluntate propria habere nondum potuerunt. De peccator. mer. et remissione l. III. c. 2. Contra Donatistas l. IV. Zuweilen legt er auch in das Objective des Taufwassers eine heiligende Kraft und lehrt, daß dasselbe unsichtbarerweise vom heiligen Geist bewegt werde, um solches Einflusses fähig zu seyn, zuweilen, wie ep. 187. sagt er auch, daß in kleinen Kindern schon der heilige Geist wohne, ohne daß sie selbst es wüßten. Alle diese dogmatischen Momente, welche den Werth und die Nothwendigkeit der Kindertaufe bestätigen und verstärken sollten, wurden in den folgenden Jahrhunderten beständig wiederholt und zur Grundlage der dogmatischen Argumentation in dieser Lehre gemacht.

Mancherlei eigenthümliche Gebräuche, Feierlichkeiten und For-

malitäten wurden seit dem 4. Jahrhundert mit der Taufe verknüpft, von denen manche einfach und unschuldig, andere aber auch schon nicht mehr ohne Aberglauben waren. Der schon so fest begründete Glaube an die folgenreiche Wirkung der bloßen äußern Handlung, und der Gedanke, daß sie allein schon die Gnade Gottes und besonders die Vergebung der begangenen Sünden erwerbe, hatte veranlaßt, daß Einige, die jetzt vom Heidenthum zum Christenthum übertraten, die Taufe bis in den letzten Augenblick ihres Lebens verschoben, um desto gewisser zu seyn, daß sie durch keine nachherige Sünde mehr die Segnungen und Vortheile der Taufe verlieren möchten. So dachte selbst der erste christliche Kaiser, Constantinus M., der erst in seiner letzten Krankheit sich die sogenannte klinische Taufe geben ließ. Euseb. vita Const. l. IV. c. 62. Sie war schon im 3. Jahrhundert nicht unbekannt, obgleich aus einem anderen Grunde in Gebrauch gekommen. Man war gewohnt, die Kranken, welche früher die Taufe zu empfangen verhindert waren, noch auf dem Todbette zu taufen, um ihnen noch vor ihrem Abscheiden diese religiöse Wohlthat zufließen zu lassen. Der Bischof Magnus zweifelt in einem Brief an den heiligen Cyprian sogar daran, ob die also Getauften für rechte Christen zu halten seyen, weil sie nicht ins Wasser getaucht, sondern nur damit besprengt worden seyen. Und immer war dieses eine Ausnahme von der Regel. Cyprian. epist. ad Magnum ep. 49. Es fehlte auch schon im 4. Jahrhundert nicht an solchen, welche das Aufschieben der Taufe misbilligten, aber alle freilich aus dem nämlichen Grunde, aus welchem man sich den Aufschub erlaubte. Gregor von Nazianz erinnert nur an die Gefahr, der man dadurch sich aussetze, nämlich der Wohlthat ganz verlustig zu gehen in dem Falle, daß einer vom Tode unvermuthet überrascht würde. Er nennet daher den Aufschub der Taufe eine wahre Verführung des Teufels. Or. 40. p. 643. Basilius macht dabei aufmerksam auf das Entehrende einer solchen Verzögerung, wenn man

dann, wenn man noch zu sittlichen Thaten geschickt ist, die Gnade der Taufe sich entzieht, und dann erst, wenn die Kräfte erschöpft sind, sich Gott weihen wollte. Homil. in baptismum. Opp. II. p. 116. Und von Gregorius Nyssenus hat man noch eine eigene Homilie de iis, qui differunt baptismum. Opp. II. p. 215. cfr. Chrysostomus hom. XIII. in ep. ad Hebr. Opp. T. XII. p. 816.

Durch mancherlei Gebräuche mußte ein Catechumenos sich zur Taufe vorbereiten. Er mußte sich dem Fasten, der Versagung allen Weins und Fleisches, und verschiedenen Bußübungen unterwerfen, wobei ihm häufig die Hand aufgelegt und er mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, auch angehaucht und exorcisirt wurde. Bingham Origg. eccles. l. X. c. 2. Den Exorcismus, sagt Cyrillus von Jerusalem, nimm mit Eifer an, denn er gereicht zu Deinem Heil. Wie verfälschtes und mit fremdem Metall vermischtes Gold durchs Feuer gereinigt werden muß, so kann auch die Seele nicht gereinigt werden ohne Beschwörungen; der Feind wird verjagt, das Heil der Seele bleibt zurück. Cyrill. Hieros. catech. 20. cfr. Gregor. Naz. orat. 40. p. 656. Ein zwiefaches Salben war ferner bei der Taufe gebräuchlich. Das Salben vor der Taufe kam erst im 4. Jahrhundert auf. Ambrosius spricht von der Salbung des Hauptes, de Sacram., Cyrillus aber sagt, daß man den Täufling vom Kopf bis zu den Füßen gesalbet. Catech. II. 3. 4. Gregor von Nazianz spricht auch schon von Lichtern, die man bei der Taufe anzuzünden pflegte. Es erfolgte ein dreimaliges Untertauchen zum Andenken an die Dreieinigkeit Gottes. Basilius M. de Sp. S. c. 27. In Spanien hingegen hatte man um der Arianer willen die einmalige Untertauchung eingeführt, um dadurch die Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes anzuzeigen, und Gregor M. erklärt beiderlei Gebräuche für gleichgeltend, da sie beide zur Ehre der Trinität vorgenommen würden. Epist. 41. Noch vor der Taufe erfolgte die Ablegung des Glau=

bensbekenntnisses und gleich nach derselben die Salbung mit Oel, welche wieder Cyrillus von Jerusalem in seiner mystagogischen Catechese ausführlich beschreibt. Gleichwie, sagt er, das Brod im Abendmahl nach der Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr gemeines Brod, sondern der Leib Christi ist, so ist auch das Oel nach Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr gemeines Oel, sondern ein Geschenk Christi (χάρισμα), und durch die Gegenwart seiner Gottheit ein Wirkungsmittel des heiligen Geistes geworden. Catech. 21. Gregor. Nyss. de baptismo Christi. Opp. III. p. 370. Dionysius Areopagita deutet diesen Ritus auf mancherlei Weise. De hierarch. eccles. c. 4. Ohne diese letzte Salbung hielt man die Taufe nicht für vollendet, sie war die Vollendung derselben (τελείωσις), daher man auch schon getauften Ketzern bei ihrem Uebertritt bald diese Salbung noch zu geben pflegte. Nach der Taufe wurden weiße Kleider angethan, womit der Getaufte acht Tage öffentlich erschien. In einigen Kirchen pflegte man mit der Taufe auch das Fußwaschen noch besonders zu verbinden, allgemein aber ward gleich nach der Taufe das heilige Abendmahl gereicht. In den ersten acht Tagen mit den bloßen Füßen die Erde betreten, wurde für ein gottloses Vergehen geachtet. Aug. Epist. 19. Von Wundern, welche das geweihte Taufwasser verrichtet, erzählt Socrates in der Kirchengeschichte l. VII. c. 4. mancherlei Beispiele, z. B. von dem plötzlichen Verschwinden des Taufwassers bei der Taufe eines Juden, dem es mit seiner Bekehrung kein Ernst gewesen, c. 17; von einem arianischen Bischof, dem, als er im Namen des Vaters durch den Sohn in dem heiligen Geist taufen wollte, das Taufwasser unter den Händen verschwunden war; von wundersamen Heilungen, welche das Taufwasser verrichtet, erzählt Augustinus de civit. Dei l. 22. c. 8. und de eccles. dogmatib. c. 47.

3. Verfälschung des Begriffs der Taufe und Wiederherstellung desselben.

Der Taufritus ging von der römischen Kirche über das ganze Abendland aus. Sowie Gregor M. die Ceremonien angeordnet hatte, nahm auf Befehl Kaiser Carls des Großen die fränkische Nation sie auf. Es blieben zwar viele der alten Gebräuche, wie die Bezeichnungen mit dem Kreuz, der Exorcismus und das Aushauchen, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, die Salbung mit dem heiligen Oel, das dreimalige Untertauchen und die Anlegung weißer Kleider nach der Taufe, und diese Stücke kommen in allen Beschreibungen der Taufe vor, wie Alcuin, Rhabanus Maurus und Durand sie liefern. Aber es kamen auch nachmals noch mehrere dazu, und in England wurde noch im 7. Jahrhundert ein Priester, der zu ungeschickt war, um sie alle zu behalten, abgesetzt, der Knecht aber, den er getauft, noch einmal getauft, weil die erste Taufe nicht nach dem rechten Ritus der Kirche vollzogen war. Beda Hist. Anglor. l. 5. c. 6.

Auf die gänzliche Untertauchung hielt man strenge; auch die Kinder sollen immer ganz untergetaucht werden nach einer englischen Synode vom Jahre 816. Hard. IV. p. 1219. Es ist bekannt, wie streng Carl der Große diese Sitte der Kirche befolgte, da er die von ihm bezwungenen Sachsen zu Tausenden in einen Fluß trieb und sie damit getauft seyn ließ; der heilige Otto aber ließ bei seiner Bekehrung von Pommern ein großes Gefäß mit Wasser in die Erde legen, welches im Winter erwärmt war. Basnage in Canisii Monum. T. II. P. II. p. 60. Uebrigens erhielt sich der Glaube an die heilige, geheiligte und heiligende Kraft des Wassers immer in seiner alten Stärke. Eine große Menge von Synodaldecreten aus dem Mittelalter verordnet, daß man ja die Taufsteine oder Taufhäuser (baptisteria) recht sorgfältig verschließen, das übriggebliebene Wasser ja nicht wegschütten, sondern dem Volke überhaupt verbergen solle, was

damit gemacht würde, damit es nicht zu dem Aberglauben verleitet würde, dasselbe zu misbrauchen zu Zauberkünsten.

Da solche Verordnungen selbst schon nicht ohne Aberglauben waren, auch das meiste Gewicht bei der Taufe überall nur auf die Handlung und die Ceremonie gelegt wurde, so war natürlich, daß sich bei allen einsichtsvollen Menschen bald ein lauter Widerspruch dagegen erhob. Immer lauter wurden die Stimmen solcher Art seit dem Ende des 12. Jahrhunderts; die Secten der Katharer, des Peter von Bruys, die Henricianer, Arnoldisten, Waldenser und Albigenser breiteten sich von dieser Zeit an mit unglaublicher Geschwindigkeit über das Abendland aus und scheuten sich nicht, gar vielen Lehren der römischen Kirche, fast allen ihren Gebräuchen und Sitten zu widersprechen und der ganzen Verfassung den Umsturz zu drohen. Diese Secten, größtentheils manichäischer Gesinnung, verwarfen unter anderen die Kindertaufe. Sie erklärten die Taufe der katholischen Kirche für eine bloße Wassertaufe, die bei ihnen hingegen übliche bloße Auflegung der Hände nannten sie die Geistestaufe. Euthymius Zigabenus versichert, daß sie alle, die zu ihrer Parthei übergingen, erst noch einmal tauften, daher kommen sie auch schon unter dem Namen der Wiedertäufer vor. Euth. Zig. Panoplia dogmatica in M. Bibl. PP. P. 19. Allein über das eigentliche Wesen dieses Widerspruches gegen die Kindertaufe ist man, wie überhaupt über die Lehre und Gebräuche jener Sectirer, sehr im Dunkeln; es ist ungewiß, ob sie überhaupt tauften, oder ob sie wiedertauften, oder ob ihr Widerspruch allein gegen die Kindertaufe gerichtet war. Auch sieht man durchaus nicht ein, und Niemand hat es bis jetzt eingesehen, was diese Schwärmer gerade der Kindertaufe so abgeneigt machte. Auch die Kirchenversammlungen zu Toulouse und Rom vom Jahre 1119 und 1139 haben offenbar keinen bestimmten Begriff von diesen Grundsätzen gehabt, welche sie so feierlich als ketzerisch verdammten; sie gaben ihnen Schuld, daß sie das Abendmahl, die Ehe, den Priesterstand und die Kin-

dertaufe verworfen hätten. Aber in welcher Verbindung sie auf den Widerspruch gegen die Kindertaufe kamen, wodurch sie denselben unterstützten oder vertheidigten, was sie denn nun eigentlich an deren Stelle gesetzt wissen wollten, darüber wird nirgends Auskunft gegeben. Von keinem dieser Sectirer hat man selbst etwas Schriftliches, woraus man ihre Meinungen und die Gründe derselben abnehmen könnte. Wahrscheinlich ist jedoch, daß sie ohngefähr auf dem nämlichen Wege, wie die Novatianer im 3. und die Donatisten im 4. Jahrhundert auf ihre eigenthümlichen Ansichten und Behauptungen verfallen waren. Sie allein hielten sich für die wahre Kirche, im Gegensatz zu der so ganz verdorbenen und ausgearteten Anstalt, welche sich unter dem Namen der katholischen allein geltend machen wollte. Sie haßten die Beschränkung christlicher Freiheit in den bestimmten Normen der Kirche, sie wollten die Geistlichkeit und fast allen Ritus der Kirche abgeschafft wissen, und dem entgegen einen rein innerlichen, erhabenen und reinen Cultus eingeführt haben, daher nannten sie selbst sich die Reinen (Katharer). Da sie nun so von allen Aeußerlichkeiten des katholischen Cultus sich abgewandt hatten, so mußte ihnen auch wohl die Kindertaufe, wie die Wassertaufe überhaupt, als ein Misbrauch erscheinen; ihr schrieb man ja in der katholischen Kirche so erstaunliche Wirkungen zu, und schon von der bloßen äußern Handlung und allen den Ceremonien dabei erwartete man so viel Wunderbares und Außerordentliches. Jemehr man nun sich noch dazu in dem Gedanken befestigt hatte, daß die der Handlung an sich schon verknüpfte Kraft göttlicher Gnade auf den zu Taufenden wirke, und weder der Glaube in ihm, noch in dem Priester, noch in den Taufzeugen so sehr erforderlich sey, daß nicht auch schon von der bloßen mechanischen Verrichtung ein höherer und heiligender Einfluß ausgehen könnte, desto lebhafter und desto weniger mit Unrecht setzten sie einer solchen Wassertaufe ihre Gei-

stestaufe entgegen, und sahen die bloße einfache Handauflegung schon als hinlänglich und als eine Art von Taufe, ja als die rechte und einzige an. Diesem gemäß lehrten sie auch, daß Johannes Taufe nur eine bloße Wassertaufe gewesen und den heiligen Geist nicht habe mittheilen können; eine solche sey auch die katholische, aber eben darum auch nicht die rechte Taufe Christi, die nur allein ihr Eigenthum sey. Füeßlins Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit. 1. Th. S. 117. ff.

Es war jedoch nicht blos der allgemeine Grund, aus welchem sie nicht nur die Kindertaufe, sondern auch das Abendmahl verwarfen, nämlich weil beides von katholischen Priestern gar nicht recht und heilig und im Sinne Christi behandelt werden könnte, sondern eine Parthei von ihnen wenigstens hatte noch besondere Gründe, aus denen sie der Kindertaufe insbesondere abhold waren. Sie berufen sich dabei auf die Worte Christi: wer da glaubet und getaufet wird, der wird selig werden. Sie forderten also, daß der zu Taufende erst unterrichtet werde und glauben müsse, und tauften nur die Erwachsenen. Sie verlachen uns, sagt der heilige Bernhard, weil wir die Kinder taufen, und aus seiner Widerlegung läßt sich wenigstens soviel erkennen, daß sie die alten Gründe gegen die Kindertaufe vorbrachten, wogegen er auch nur die alten wiederholte, nämlich, daß wenn gleich die Kinder noch nicht reden und glauben könnten, so schriee Christus und die Kirche für sie, auch zeige das Wimmern und Weinen der unmündigen Kinder ihr Verlangen nach göttlicher Hülfe an, und auch der Glaube der Mutter werde dem Kinde als eigner angerechnet. Bernh. sermo 66. in Cantic. cantic. Tom. III. p. 111. ed. Mabill. In seinem Briefe an den Grafen von Toulouse sagt er, die Kinder der Christen würden durch die Unterlassung der Kindertaufe von dem Leben Christi abgesondert, da doch Christus gesagt: lasset die Kindlein zu mir kommen. Epist. 241. Opp. I. p. 105. Sowie hingegen

jene Sectirer die Taufe der Kinder unterließen, so tauften sie die Erwachsenen, selbst wenn sie schon einmal in der katholischen Kirche getauft worden waren.

Die Scholastiker nahmen auch diesen Punkt zum Thema vieler und verwickelter Disputationen. Einige von ihnen, wie der heilige Thomas, erhoben sich sogar über den sonst so starren Glauben an den heiligen Augustinus und schlugen die Auskunft vor, daß man doch nicht blos, wie jener Kirchenvater, die Kindertaufe auf den Glauben der Taufzeugen oder der Kirche, sondern selbst auf den eigenen Glauben der Kinder gründen könne. Sogleich fielen sie nun alle darauf, zu untersuchen, was dieser eigene Glaube der Kinder wohl seyn möchte, ob er ein actus oder ein habitus, oder wohl gar radix fidei sey, und da nun diese Speculation so fest auf dem Grund des kirchlichen Glaubens ruhte, so wurde der Glaube an die Nothwendigkeit der Kindertaufe auch dadurch selbst noch mehr befestigt. Mehrere Aeußerungen der Scholastiker über die Taufe hat Gerhard und Cotta in seinem Excurs zu dessen Locc. theol. zusammengestellt. T. IX. p. 270. seqq.

Die Mystiker hingegen neigten sich schon weit mehr auf die Seite der Sectirer hin, Gerson wenigstens äußerte noch im 15. Jahrhundert sehr freie Meinungen über die Kindertaufe. Er nahm zwar an, daß Gott seine Gnade schon im Mutterleibe den Kindern zu Theil werden lasse, daß aber auch ebendarum die Seligkeit nicht dergestalt an die Taufe gebunden sey, daß Kinder, so sie ohne Taufe verstürben, deswegen verdammt würden. Or. in honorem S. Jos. et Mariae in Opp. T. III. p. 1346. Er ermahnt daher auch die Schwangeren, daß sie fleißig zu Gott, seinen Engeln und Heiligen beten sollten, daß die Kinder, so sie etwa vor der Taufe stürben, durch die Taufe des heiligen Geistes möchten von Christus geheiligt werden. Sermo de Nativ. Mariae virg. consid. II. p. 133. Er dachte daher in diesem Punkt sehr gelind von den Wiclefiten, welche ebenfalls die Nothwen-

digkeit der Taufe zur Seligkeit leugneten. Lenfant Hist. du Conc. de Constance p. 145. Auch in diesem Punkt vertheidigte Huß auf dem Conzilium zu Constanz Wiclef, nur band er nicht, wie dieser, den ganzen Nutzen des Sacraments an die Heiligkeit dessen, der es verrichtet. Von der Hardt Conc. Const. T. IV. p. 321.

Die römische Kirche hatte bisher alle Widerspenstigen dieser Art mit Gewalt zu unterdrücken gewußt. Es war daher natürlich, daß diejenigen, in denen entweder derselbige oder ein ähnlicher Geist lebte, die durch Luther bezweckte Freiheit des Glaubens benutzen würden, um auch die alten Widersprüche gegen die Kindertaufe zu erneuern, an deren Nothwendigkeit man auch in der gereinigten Kirche nicht zweifelte. Ob die in der protestantischen Kirche so berüchtigten Wiedertäufer Ueberbleibsel der Katharer oder irgend einer der Secten des 12. und 13. Jahrhunderts waren, muß in äußerlicher und historischer Beziehung unentschieden bleiben, weil davon keine sichere Spur vorhanden ist, aber es ist gewiß, daß es in Rücksicht der Kindertaufe wenigstens und einiger anderen Punkte ganz die Meinung der älteren Sectirer war, welche die Wiedertäufer erneuerten. Diese Schwärmer traten zuerst im Jahre 1521 im churfürstlichen Sachsen auf. Es ist nur zu gewiß, daß Luthers Buch von der christlichen Freiheit den ersten Eifer in ihnen entzündete. Sie hatten erstlich einige Grundsätze mit allen Schwärmern gemein; sie rühmten sich unmittelbarer göttlicher Erleuchtungen und verachteten alle menschliche Gelehrsamkeit. Sie glaubten, daß Luthers Reformation nicht rasch genug von Statten gehe und nicht zum rechten Ziele führe, daher fingen sie bald an, auch in ihrer Art zu reformiren und sich Luther an die Seite zu stellen. Seine Reformation hielten sie für nicht geistig genug, und alles äußere Kirchenthum verachteten sie. Sie leugneten also auch, daß die gereinigte Kirche die wahre Kirche Christi sey; daher pflegten sie nun auch alle, die sich zu ihnen gesellten, gleich erst noch

einmal zu taufen. Auch hieraus ersieht man noch immer nicht recht, was sie der Kindertaufe so abgeneigt machte; wahrscheinlich war es auch bei ihnen nur der allgemeine Grund, welcher auch bei den älteren Schwärmern stattgefunden, um sich nämlich ebendadurch desto bestimmter und schärfer abzusondern. Viele von ihnen waren ganz ungelehrte Leute; doch einige wußten auch ihren Abscheu gegen die Kindertaufe auf Gründe zurückzuführen. Es ist zu beklagen, daß Melanchthon, der damals, als Luther auf der Wartburg saß, sich zuerst mit den Leuten einließ, nicht mehr von ihren eigentlichen Grundsätzen mitgetheilt hat. Auch in seinen Briefen an den Churfürsten und an Luther, worin er ihnen von den Unruhen dieser Menschen und ihrem besonderen Treiben Nachricht giebt, läßt er sich nicht auf das Innere und den Geist dieser Parthei ein. Seckend. hist. lutheranismi P. II. p. 212. Nur ist sichtbar, daß Melanchthon mit großer Behutsamkeit mit ihnen verfuhr und von den Gründen ihrer besonderen Meinungen nicht ganz verächtlich dachte. Er glaubte doch, daß ein besonderer Geist in diesen Leuten, besonders in Nic. Storch und Marc. Stübner wohne, und die Studenten ermahnte er, sie sollten sie nicht veriren. Luthers Abneigung gegen sie wurde nur größer, da er sah, wie auch Carlstadt sich zu ihnen geschlagen, mit ihnen gemeinschaftlich die Bilderstürmerei unternommen und die heilige Schrift im Geiste dieser Parthei auszulegen angefangen hatte. Die Gesellschaft des berüchtigten Thomas Münzer war auch nicht besonders ehrenvoll. Dieser erklärte, daß man die Taufe bisher gar nicht verstanden und hingegen den Eingang zum Christenthum zu einem wahren Affenspiel gemacht, daß die Gewohnheit, Kinder zu taufen, der Ursprung des ganzen Greuels und die Grundsuppe sey, die auch Cerberus nicht auffressen könne. Füeßlin Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit. III. S. 253. Er und seine Genossen zeigten, daß die Taufe ohne Glauben durchaus nichts nütze und nichts wirke, daß die Kraft des Sacraments weder von der äußeren

Handlung, noch von dem Element der Handlung, dem Wasser, abhange, sondern allein von dem Glauben und der Gemüthsverfassung desjenigen, der die Taufe empfange, daß es daher höchst unnütz und zwecklos sey, weil ja Kinder weder selbst glauben noch durch fremden Glauben den Abgang des ihrigen ersetzen könnten. Dieß alles stimmte insoweit schon ganz zu Luthers Grundsätzen, als auch nach diesen die bloße mechanische Verrichtung der Handlung, das opus operatum, ganz ohne Gehalt und Nutzen war. Allein da Luthern nun nichts übrig blieb, als entweder mit Augustinus anzunehmen, daß der fremde Glaube statt des Glaubens der Kinder eintrete, oder mit den Scholastikern, daß auch bei den Kindern gewissermaßen der Glaube stattfinde, oder auch mit den älteren Vätern, daß objektiv an das Element des Wassers eine wirkende Kraft des heiligen Geistes geknüpft sey, so schwankte Luther selbst eine Zeitlang zwischen der einen und andern Meinung, und sein Abscheu gegen die Schwärmer und seine Verehrung gegen Augustinus bewirkte dann auch, daß er nicht unwahrscheinlich fand, es werde den Kindern der Glaube der Eltern und Taufpathen zugerechnet. Am bestimmtesten aber tritt seine Lehre von der Taufe hervor in der Behauptung, daß die Taufe nichts anderes sey, als Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen, wie Paulus sagt, lavacrum in verbo, oder wie Augustinus, accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. W. W. 16. Th. S. 2357. Er erklärt daher für falsch die Lehre des Thomas von Aquin und der Dominicaner, die da behaupteten, es habe Gott eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünden abwasche. Er verknüpfte also auch hier das Wort Gottes aufs Festeste dem Element des Wassers, und ließ jede Kraft desselben allein von jenem ausgehen. Sobald, lehrt er, Gottes Wort dabei ist, ist das Wasser kein schlecht Wasser mehr; nicht, als ob das Wasser in der Taufe an sich edler sey, denn ein ander Wasser, sondern weil Gottes Wort und Gebot hinzukommt. Die Taufe,

lehrt er, ist einmal ein ander Ding als alle anderen Wasser, nicht des natürlichen Wesens halber, sondern weil hier etwas Edleres hinzukommt, denn Gott selbst seine Ehre hineinlegt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, weil Gott seinen Namen und sein Wort darein geflochten hat, und mag wohl ein durchgottet Wasser heißen. Denn gleichwie wenn Du ein Eisen ergreifst, das in der Esse liegt und glüht, da greifst Du nicht schlecht Eisen, sondern Feuer an, das da brennet, also soll man auch die Taufe ansehen, in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchdrungen. W. W. 10. Th. S. 2539. Weil das Wort Taufe von tief herkomme, so wünscht er auch, daß man den Täufling ganz ins Wasser senke. Ib. Luther billigte daher auch die Kindertaufe und behielt sie bei. Man hielt die Kindertaufe nun um so fester und vereinigte sich selbst mit den Schweizern in der wittenbergischen Concordia zu der Lehre gegen die Wiedertäufer, daß der heilige Geist bei der Taufe in den Kindern zwar keinen Glauben, aber doch etwas wirke, quod fidei analogon sit. Die Anabaptisten hingegen pflanzten sich auch nachher noch als eigene Secte fort, selbst unter den ungünstigsten Umständen und beständigen Verfolgungen, und erhielten in der Folge von Menno Simonis nicht nur den Namen der Mennoniten, sondern auch eine bestimmtere Verfassung, in der sie sich noch bis auf unsere Zeit in den verschiedensten Ländern erhalten haben. Ottii Annales Anabaptistarum. Catrou Hist. des Anabaptistes u. a. Stark Gesch. der Taufe und der Taufgesinnten. Leipzig 1789.

2. Das Dogma vom Abendmahl.

Was das Abendmahl ist als Ritus oder Act, beruhet darauf, was es ist als Lehre und Dogma. Eine Wahrheit des Glaubens ist es, welche sich darin dar- und vorstellet. Dieß ist

das Recht der Vernunft selbst an demjenigen, was in seiner Erscheinung zunächst den Sinnen sich darbietet und als Sacrament nothwendig auch diese sinnliche Seite hat. Die Wahrheit selbst aber, welche dem Ritus des Abendmahls zu Grunde liegt, ist die Mitte zweier Extreme, durch welche letztere die erstere nur einseitig dargestellt ist. Die Mitte ist der Begriff, die beiden Extreme sind Vorstellungen, welche jedoch, sofern sie einzelne Momente der Wahrheit enthalten, dieser selbst und somit dem Begriff, wenngleich auch nur einseitig, angehören.

1. Die eine Vorstellung ist die sinnbildliche Ansicht des heiligen Abendmahls oder die von ihm als einem Symbol. Sie hat das Richtige in der Voraussetzung, daß in dem Ritus oder der Feier des Abendmahls eine Wahrheit des Glaubens, wiewohl zunächst nur symbolisch oder in Zeichen, sich darstelle, sich darin repräsentire. Die Wahrheit selbst, welche sich darin darstellt, ist die Gegenwart Christi im Abendmahl nach dem Einsetzungswort: das ist mein Leib, das ist mein Blut. Aber von Leib und Blut Christi sind Brodt und Wein nur Zeichen; nur symbolisch ist er selbst darin gegenwärtig. Wie den Gegenstand seine Repräsentation vergegenwärtigt, so die Vorstellung, welche das, was wirklich nicht gegenwärtig, wenigstens als einen Gedanken wieder präsent macht. Mittelst des Denkens als eines Vorstellens ist Christi Leib und Blut gegenwärtig im Abendmahl, es selbst aber ist nur Symbol. Dieses Nur ist das allein Fehlerhafte an dieser Ansicht; die symbolische Seite des Abendmahls an sich ist nicht zu leugnen; die Beschränkung darauf und der Gegensatz dieser Vorstellung in der Reflexion gegen jede reichere Bestimmung des Begriffs führet diese Ansicht leicht auf das Aeußerste, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl nur eine gedachte, eingebildete sey, und da ist sie in ihrem Extrem. Das nur Vorgestellte ist das Imaginirte; die Vorstellung, die nichts weiter ist, als dieses, ist die bloße imaginaria.

2. An der ersten Vorstellung ist das Denken das einzig Substanzielle, und es zeigt sich in seinem Extrem nur als Imagination; über das Seyn an sich findet sich nichts darin bestimmt. Wird dieses nun andererseits als das einzig Substanzielle genommen und geht das Denken daran aus, so entsteht die prodigiose Ansicht vom Abendmahl, daß es eine Verwandelung des Brodtes und Weines sey in den Leib und das Blut Christi, jenes nur das Accidenz, dieses die Substanz sey, und Brodt und Wein also sich transsubstanziire, so daß von Brodt und Wein nur das Accidentelle, Gestalt, Geruch, Geschmack übrig bleiben, und kaum mehr als der bloße Schein. Christus ist in solcher Weise leiblich gegenwärtig im Abendmahl, daß Brodt und Wein nur das Zufällige und Unwesentliche dabei ist. Dieses ist Leib und Blut Christi selbst, und zwar geworden mittelst einer Verwandelung, welche im Augenblick der Consecration erfolgt.

3. Daß in diesen beiden Ansichten sich solche Extreme darstellen, ist selbst nur möglich, weil die Wahrheit in der Mitte beider und über beiden, oder vielmehr tiefer, als beide, liegt. Denken und Seyn sind darin auseinander gefallen und so zu einseitigen Momenten geworden; die Wahrheit ist die Einheit beider. Beide sind abstracte Bestimmungen: der Begriff allein ist als der concrete die Wahrheit. Jene beiden Ansichten verhalten sich zu einander wie Naturalismus und Supernaturalismus. Ist nach der ersten Ansicht die Gegenwart Christi im Abendmahl die symbolische, nach der andern die prodigiose, nach der erstern repraesentative, nach der andern corporaliter Christus gegenwärtig im Abendmahl, so nach dieser substantialiter, und die Gegenwart selbst weder eine Repräsentation, noch eine Transsubstantiation, sondern die Conjunction oder Vereinigung Christi mit den bleibenden Zeichen des Brodtes und Weines; sey diese nun wiederum mehr nach der einen Seite als die leibliche, oder nach der andern als die geistige bestimmt, so ist diese nur die quantitative und dialectische.

Was der Begriff des Dogma enthält als seine einzelnen Momente und Bestimmungen, das stellet sich denn auch in der Dogmatik der Kirche dar, und die verschiedenen Momente treten darin geschichtlich auseinander, so daß die Wahrheit selbst, wie sie an sich die Mitte zweier Extreme ist, sich auch geschichtlich als diese Mitte darstellt. In der ersten Periode des kirchlichen dogmatischen Alterthums herrscht die Ansicht vom heiligen Abendmahl als einem Symbol überwiegend; diese geht bis ins 4. Jahrhundert. In der zweiten, als der Periode des klassisch kirchlichen Alterthums, in der das Theologisch-speculative vorherrscht, tritt die Bestimmung der substanziellen Gegenwart Christi in dem Begriff des Abendmahls hervor. In der dritten, vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation, welche die Wiederherstellung der Wahrheit ist, herrscht das Misverständniß des Abendmahls, als sey es eine Verwandelung des Brodtes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Da indeß dem Begriff des Dogma die angegebenen Beziehungen selbst sehr nahe liegen, so geschieht leicht, daß in keiner dieser Perioden die eine Ansicht allein und ausschließlich herrscht, und die ganze geschichtliche Darstellung nur die Bewegung ist über diese verschiedenen Stufen der Entwickelung des Begriffs, dieß um so mehr, da bis zum Mittelalter hin dieß Dogma eigentlich nie controvers geworden und in keinem kirchlichen Glaubensbekenntniß eine bestimmte Lehrart darüber festgestellt ward. Vergl. meine Schrift Sanct. Patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex, sive sacrae Eucharistiae Hist. tripartita. Heidelb. 1811. 4.

1. Periode.

Die unmittelbare Vorstellung und unbestimmte Darstellung des Dogma. Als diese unbestimmte ist sie auch noch die mannigfaltige und ungenaue. Man begnügt sich mit der Lehrform vom heiligen Abendmahl, wie sie noch die unmit-

telbar biblische ist. Es wird sich nicht in tiefere Untersuchungen über das Dogma eingelassen, sondern sich vorzugsweise an die Feier oder Celebration des heiligen Abendmahls gehalten. Das speculative Interesse ist noch gering, und jemehr das heilige Abendmahl noch der Gegenstand der Vorstellung ist, ist diese auch in sofern die freie als sie die willkührliche ist, und die verschiedenste Ansicht davon vergönnt. Selbst die Hauptlehrer dieser Zeit berühren dieß Thema nur gelegentlich und zu unmittelbar asketischem Zweck, in Beziehung nur auf die fromme und gläubige, würdige und zweckmäßige Feier, und den Genuß des Abendmahls; findet sich aber vorzugsweise in dieser Zeit die symbolische Ansicht, so ist nur daraus nicht zu schließen, daß damit der wahre Glaube, der Sinn der Apostel oder der Einsetzungsworte erschöpft, oder auch verfehlt oder verfälscht worden wäre. Der Glaube war wohl der wahre, nur die theologische Entwickelung war noch nicht zu ihrem Recht gekommen; aber in dem Glauben lag der Begriff eingehüllt, war unmittelbar noch darin enthalten. Es ist wesentlich nichts anderes, was in den folgenden Perioden zur Begriffsentwickelnng gelangte, als was in der vorhergehenden Gegenstand des Glaubens gewesen war. Auch die symbolische Ansicht des heiligen Abendmahls enthält ein wesentliches Moment des Begriffes. Tertullianus hebt sie besonders hervor; er spricht vom Brodt im Abendmahl, wodurch der Herr seinen Leib selbst darstellet (quo ipsum suum corpus repraesentat). Adv. Marc. l. 1. c. 14. Er nennet es, wie hier die Repräsentation, so auch die Erscheinung des Leibes Christi, hoc est corpus meum i. e. figura corporis mei. Ein ganz leeres Ding, ein Phantasma, setzt er hinzu, kann die Figur nicht fassen. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. Adv. Marc. l. 4. c. 40. Gegen Marcion, da er den Leib Christi für ein Phantasma hielt, besteht Tertullianus hier auf der Realität des Leibes Christi, da er sonst nicht im Abendmahl erscheinen könnte. Aber auch geistig, sagt

er, sey dieses zu nehmen (spiritualiter hoc intelligendum). De orat. c. 6. Auch eine allegorische Beziehung läßt er am Abendmahl zu, nämlich auf die Juden, da sie die Fleischtöpfe Aegyptens dem göttlichen Gnadenruf vorzogen. De resurr. carnis c. 37. Aehnliche Vorstellungen stellt Cyprianus auf; die verschiedenen Zwecke des heiligen Abendmahls führet er an; ein geistiges und himmlisches nennet er dieses Sacrament. Gegen die Aquarier seiner Zeit, welche statt Wein Wasser nahmen zum Abendmahl, erklärt er sich und sagt: wenn dem Kelche der Wein fehlt, quo sanguis Christi ostenditur, so könnte das Blut Christi nicht gesehen werden. Ep. 68. Das Wasser allein, sagt er, kann das Blut Christi nicht darstellen oder vorstellen (exprimere). Ib. p. 107. Was sonst noch von Cyprianus Vorstellungen beigebracht wird, um ihn der Transsubstantiationshypothese günstig zu zeigen, gehört ihm nicht an, sondern einer späteren Zeit. Eine geistige Ansicht des heiligen Abendmahls ist besonders von den Alexandrinern zu erwarten. Clemens sagt: die Schrift nenne den Wein das mystische Zeichen des heiligen Blutes. Paedag. l. 2. c. 2. Er findet in der Einsetzung des heiligen Abendmahls die Vergebung der Sünde und eine Ursach der Freude, eine göttliche Mischung, wodurch der Mensch in mystischer Weise mit dem Geiste vereinigt wird. Ib. Bei diesem mystischen Gehalt des Abendmahls bleibt Clemens stehen, über das Symbolische daran geht er nicht hinaus, dieses besteht aus der Sache selbst, welche er das Fleischliche nennet, und der Bedeutung der Sache. Ib. Das Blut Christi trinken, heißt der Unverweslichkeit des Herrn theilhaftig werden, sagt er ib. Origenes Ansicht vom Abendmahl, als einem Symbol, ging von seiner Ansicht und Auslegung der Schrift aus; er unterscheidet schon bei dieser die materielle und fleischliche Auslegung von dem geistigen, tieferen Sinn der Schrift; jenen Verstand für sich ohne diesen nennet er den tödtenden. So tritt nun auch bei ihm das Materielle des Abendmahls sehr zurück gegen den

geistigen Sinn desselben, und so auch im Genuß gegen das Denken und den innern Zustand des Menschen. Geistig aufgenommen ist darin der lebendigmachende Geist, sagt er, in Levit. hom. 7. Opp. II. p. 225. Er sagt: nicht die Materie des Brodtes, sondern die darüber ausgesprochene Rede ist es, welche dem nützt, der nicht unwürdig davon genießt, und fügt dann hinzu: soviel von dem typischen und symbolischen Leib des Herrn. Er geht dann auf den Logos selbst zurück, indem er sagt: von dem Logos selbst, welcher Fleisch und die wahre Speise geworden, ließe sich noch viel sagen. In Matth. commentar. Opp. III. p. 498. Das Brodt, welches der Gott Logos für seinen Leib erklärt, ist das Wort, welches die Seele nährt, das Wort, welches vom Gott Logos ausgeht, und der Trank, welchen der Gott Logos für sein Blut erklärt, ist das Wort, welches die Herzen der Trinkenden tränkt und berauscht. Commentar. in Matth. T. III. p. 898. Ob nun zwar vorzugsweise die symbolische Ansicht vom Abendmahl in dieser Zeit herrschte, so schließen doch die Vorstellungen anderer Lehrer dieser Zeit sich unmittelbar auch an den Sinn der Einsetzungsworte an und sagen, das Abendmahl sey das Fleisch unseres Heilandes, welches für unsere Sünden gelitten hat. So schon Ignatius in der ep. ad Smyrn. p. 57. So sagt auch Tertullian: das Fleisch genießt den Leib und das Blut Christi. De resurr. carn. c. 8. Auch schon Justinus geht über eine solche blos symbolische Vorstellung hinaus und sagt es ausdrücklich: nicht gemeines Brodt (*κοινόν*) und nicht gemeinen Trank nehmen wir im heiligen Abendmahl, sondern wie durch das Wort Gottes Jesus Christus Fleisch geworden und der Erlöser unsertwillen Fleisch und Blut hatte, so sind wir auch belehrt, es sey jene Nahrung, wodurch unser Fleisch und Blut ernährt wird, indem es sich verändert (per mutationem aluntur), jenes menschgewordenen Jesu Fleisch und Blut. Apol. 1. p. 85. Damit ist schon die Vorstellung vom Abendmahl als einem bloßen Symbol oder Typus nicht mehr zu ver-

einigen. Am Bestimmtesten aber spricht Irenaeus die Lehre von der Vereinigung Christi mit den sichtbaren Zeichen des Brodtes und Weines aus. Er sagt es schon deutlich genug: die Eucharistie bestehe aus einem Irdischen und Himmlischen, und es würde unser Leib ernährt durch den Leib und das Blut des Herrn, damit er nicht der Verweslichkeit anheimfalle, sondern die Hoffnung der Auferstehung habe. Adv. haer. l. 4. c. 18. Darin ist wenigstens das gleichmäßige Zusammenseyn des Materiellen und Uebersinnlichen anerkannt, obgleich noch nicht in der Einheit begriffen. Aber an das Brodt und den Wein, als Figur und Symbol, ist hier nicht mehr gedacht. Irenaeus sagt: Christus habe bekannt, das Brodt sey sein eigner Leib (proprium suum corpus) und der Kelch sein eigen Blut (proprium sanguinem). L. 5. c. 2. Wie dieses eine blos symbolische Ansicht ausschließt, so auch die von einer Verwandelung. Hiermit drängt sich also der theologische Geist dieser Zeit schon einer tiefern Untersuchung des Dogma entgegen.

2. Periode.

Die Lehre von der substanziellen Gegenwart Christi im Abendmahl. Gleichwie schon in der vorigen Periode die Lehre von einer wesentlichen Gegenwart Christi im Abendmahl, von einer Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Brodt und Wein ihre Bekenner hatte, aber dennoch die symbolische Ansicht die herrschende war, so kehrt sich nun dieß Verhältniß um, die symbolische Ansicht tritt zurück, es wird die substanzielle Vereinigung Christi mit Brodt und Wein anerkannt, und diese Anerkennung die herrschende. Der speculative Geist wandte sich in diesem Zeitraum, auf Veranlassung großer Streitigkeiten, der Erforschung des Tiefsten zu, und in diesem Zusammenhange der Dogmen konnte das Dogma vom Abendmahl nicht übersehen werden, als das concreteste von allen, welches alle Be-

stimmungen der andern Dogmen in sich aufnimmt und so zugleich selbst reicher bestimmt ward, obgleich es für sich keinen besonderen Gegenstand des Streites abgab. Die Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater wurde nicht selten durch die Einheit, in die er mit uns tritt, mittelst des heiligen Abendmahls erläutert, wiewohl diese Vereinigung nicht die substanzielle, sondern nur sacramentliche und mystische ist. Nur, wenn Christus nicht blos ein Mensch, sondern als Mensch eins ist mit Gott, kann der Geist im Abendmahl sich mit Christo vereinigend in die Gemeinschaft mit Gott gelangen. Daß eine tiefere Ansicht vom Abendmahl jetzt herrschend wurde, zeigen auch die Liturgien dieser Zeit. Die früher ganz einfache Eulogie oder *ἐπίκλησις* hatte jetzt zum Inhalt die Bitte, daß Gott seinen heiligen Geist herabsenden möchte, um das Brodt zum Leibe Christi zu machen, den Wein zum Blute des Herrn, und dieses wird ausdrücklich als etwas in sich Wunderbares dargestellt. Ist die Invocation geschehen, so wird das Brodt Leib Christi, sagt Cyrillus in der 5. mystagogischen Katechese, womit denn keineswegs gleich eine Verwandelung des Brodtes und Weines, sondern überhaupt eine Veränderung angezeigt wird, welche damit vorgeht. Das Werden ist nicht ein Verwandeltwerden, wie es die römischen Schriftsteller nehmen. Gregor von Nyssa sagt: im Anfang ist das Brodt noch gemeines Brodt, sowie es aber geheiliget ist zum Mysterium (*ἱερουργήσῃ*), so wird und heißt es Leib Christi (*λέγεται καὶ γίνεται*). Orat. in baptismum Christi. Opp. III. p. 370. Daß dabei nicht an eine Verwandelung gedacht wurde, zeigt die Parallele des Abendmahls mit der Weihung der Salbe. Cyrillus sagt: wie das Brodt im Abendmahl, nach der Anrufung des heiligen Geistes, nicht mehr gewöhnlich Brodt ist, sondern Leib Christi, so ist auch das heilige Salböl nicht mehr nacktes Oel, sondern Christi *χάρισμα* und des heiligen Geistes geworden durch die Gegenwart seiner Gottheit (*παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος*). Aber er setzt freilich hinzu: und dieses wird

symbolisch auf Deine Stirn und andere Sinnenwerkzeuge gestrichen. Catech. myst. 21. mysterium 3. Indeß sagt er auch: das Brodt, das man sieht, ist nicht Brodt, obgleich es dem Geschmack so vorkommt, sondern der Leib Christi, und der Wein, den man sieht, ist nicht Wein, obgleich es dem Geschmack so scheint, sondern Blut Christi. Catech. 22. myst. 4. Chrysostomus, bei welchem man freilich immer etwas als das Rhetorische abrechnen muß, sagt unter anderen: Damit die Jünger nicht beunruhiget würden, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, so that es Christus zuerst, um sie zu desto getrosterer Theilnahme an dem Mysterium zu bewegen. In Matth. hom. 83. T. 7. p. 864. Im Widerspruch gegen Nestorius, der ein eigentliches Menschenessen im Abendmahl nicht zugeben wollte, sagt Cyrillus von Alexandrien: wir essen die Gottheit nicht, sondern das eigene Fleisch des Logos, welches lebendigmachend geworden ist, weil es das Fleisch des Logos ist. Contra Nest. l. 4. c. 4. Höherer, prächtigerer Ausdrücke bediente man sich jetzt vom heiligen Abendmahl. Reich ist besonders Cyrillus von Jerusalem daran. Es kommen die Ausdrücke *μεταβάλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι* u. dergl. vor, welche jedoch nur im Allgemeinen die Veränderung bezeichnen, durch welche aus dem gemeinen Brodt und Wein Leib und Blut Christi wird. Man muß die Ausdrücke an und für sich nicht so genau nehmen, um so mehr, da sie auch von dem Taufwasser gebraucht werden, welches doch der allgemeinen Einsicht nach selbst durch die Invocation Gottes darüber nicht verwandelt wird. Ueberhaupt alles, sagt Cyrillus von Jerusalem, was den heiligen Geist berührt, das wird geheiligt und verändert (*μεταβέβληται*). Myst. Katachse 23. myst. 5. Er nennet doch ebenso auch Brodt und Wein antitypum corporis et sanguinis Christi, ist er deshalb nur in der symbolischen Ansicht? So myst. Kat. 23. myst. 5. Die Transelementation, wie er die Veränderung mit Brodt und Wein nennt, ist darum noch nicht ein Aufgeben seiner eigentlichen Natur,

sondern es ist nur die Vereinigung Christi mit Brodt und Wein damit angezeigt. Cyrillus von Jerusalem geht zwar so weit, daß er sagt: Christus hat zu Cana Wasser in Wein verwandelt, sollte er nicht Glauben verdienen, wenn er den Wein in sein Blut verwandelt? Catech. 22. myst. 3. Man sieht aber dieser zugespitzten Redensart leicht das Rhetorische an. Die μεταβολή ist noch nicht gleich Verwandelung. Durch die Aufnahme der Menschheit Christi in die Gottheit ist jene durchaus nicht verwandelt und es wäre eutychianisch, so zu denken; gleichwohl parallelisiren die Kirchenväter oft die Gegenwart Christi im Abendmahl mit der Gegenwart Gottes in seiner Menschheit, ohne daß diese dadurch verwandelt, wiewohl verändert wird. Deutlich geben sie doch auch zu verstehen, Brodt und Wein verliere durch die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht seine eigentliche, elementarische Natur. Ambrosius bekennet die wahre und substanzielle Gegenwart Christi im Abendmahl, und Niemand hat sich wohl stärker und härter über das heilige Abendmahl ausgedrückt, als er, so daß er allerdings bis an die Verwandelungslehre zu streifen scheint. Er führet mehrere Wunder an, welche Gott in seiner Allmacht verrichtet hat, nach der Schrift, und stellt damit das Wunder seiner Gegenwart im Abendmahl zusammen. Vermochte die Rede des Elias, sagt er z. B., daß Feuer vom Himmel fiel, wird es die Rede Christi nicht vermögen, ut species mutet elementorum? Konnte das Wort Christi aus nichts machen, was nicht war, kann er nicht das, was ist, verwandeln (mutare) in das, was nicht war? Denn nichts geringeres ist es, neue Dinge hervorzubringen, als die Wesenheit zu verändern (mutare naturas). De myst. c. 9. So sagt er auch wohl: so oft wir die Sacramente nehmen, welche durch das Geheimniß der heiligen Rede in Fleisch und Blut übergehen (transfigurantur), verkündigen wir des Herrn Tod. De fide l. 4. c. 10. Aber die Sorglosigkeit seiner Rede und das Unfeste seiner mehr rhetorischen als dogmatischen Darstellung läßt

es auch zu, die Veränderung des Elementarischen im Abendmahl als ein Bedeutet- oder Genanntwerden nur zu bezeichnen; denn er sagt auch: der Herr selbst sagt, dieß ist mein Leib; vor der Weihung durch die himmlischen Worte wird eine andere Species genannt, nach der Consecration wird der Leib Christi angedeutet (significatur). Er selbst nennet sein Blut; vor der Consecration wird es ein anderes genannt (aliud dicitur), nach der Consecration heißt es Blut (nuncupatur). De myst. c. 9. Indem er aber denn doch auch andererseits wieder das Mysterium des Abendmahls mit dem Mysterium der Incarnation Gottes vergleicht, so scheint es nicht, als habe er eine Verwandelung in jenem zugelassen, da eine solche in Beziehung auf diese ganz gegen die gemeinsame rechtgläubige Kirchenlehre war. Incarnationis exemplo adstruamus mysterii veritatem, sagt er, de incarnati domini sacramento. L. 2. c. 4. Wenn das Geheimniß der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleisch dasselbige ist, als seine Gegenwart im Abendmahl, so ist die Substanz des Brodtes und Weines so wenig verwandelt als seine menschliche Natur und nicht blos das Accidenz im Abendmahl übrig. Mehrere Kirchenlehrer dieser Zeit bleiben auch dabei stehen, was schon Justinus und Irenaeus Lehre war, es werde durch den Leib Christi im Abendmahl gewiß unser Leib gesund und unsterblich, indem jener in diesen aufgelöst und verwandelt wird. Es ist eine solche Transformation, welche Gregor von Nyssa lehrt, aber dieses ist eine solche in uns, nicht im Brodt und Wein an sich. Or. catech. c. 37. Er ist in dieser Ansicht gleich weit entfernt von der Behauptung einer bloßen Repräsentation, als einer Transsubstantiation, sondern hält sich in der Mitte zwischen beiden Extremen. Es ist der Leib Christi seiner Substanz nach, der im Abendmahl empfangen wird, und er löset als eine heilsame Arzenei sich in den unsrigen auf. Es ist demnach nicht genau zu nehmen mit stärkeren Ausdrücken, die

auch bei ihm vorkommen, z. B. durch das Wort Gottes werde das geheiligte Brodt in den Leib des Gott Logos transmutirt: denn die Worte transmutatio, transelementatio enthalten nicht nothwendig den Ausdruck einer Verwandelung der Substanz. Eine der wichtigsten Autoritäten in diesem Dogma ist Augustinus. Allein er bleibt nicht in einem Momente des Begriffes stehen, sondern führet sie alle auf, wie sie der Begriff selbst enthält, und so ist auch nicht geschichtlich nur das eine oder andere anzuführen als der Ausdruck seiner vollständigen Ansicht. Er läßt zunächst schon der Ansicht vom Abendmahl oder vom Brodt und Wein als Figur des Leibes und Blutes Christi ihr Recht und ihren Ort. Indem er den Begriff dieses Sacramentes bestimmt in einem Briefe an Bonifacius, so sagt er, das Sacrament der Eucharistie werde so genannt, nicht, weil es in aller Rücksicht und ganz einfach Leib und Blut Christi sey, sondern nur in irgend einer Weise (quodammodo). Er bestimmt sodann diesen modus näher, aber zunächst nur aus der Natur aller Symbole und Sacramente, nämlich daß sie Zeichen der Dinge sind. Wenn die Sacramente, sagt er, nicht irgend eine Aehnlichkeit (similitudinem) der Dinge hätten, deren Sacramente sie sind, so wären sie dieses überhaupt nicht. Aber davon nehmen sie vielmehr selbst den Namen der Dinge an. Wie also secundum quendam modum das Sacrament des Leibes Christi, Leib Christi selber ist, und das Sacrament des Blutes Christi Blut Christi, so ist das Sacrament des Glaubens selber Glaube. Ep. 98. So spricht er auch vom Abendmahl, in welchem der Herr die Figur oder das Zeichen seines Leibes und Blutes den Jüngern empfahl und übergab (convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit). Commentar. in Ps. 3. Opp. IV. p. 7. Ferner sagt er: ich könnte auch das Obige so auslegen, daß es de signo gesagt wäre. Denn nicht zweifelte der Herr, zu sagen: Dieß ist mein Leib, da er ein Zeichen seines Leibes gab

(cum signum daret corporis sui). Contra Adimant. Manich. c. 12. Er spricht auch zuerst von den Typen des Alten Bundes, sodann von dem wirklichen Leiden Christi, endlich von der Feier des Gedächtnisses oder des Andenkens daran mittelst des Sacramentes. Dieses Opfers Fleisch und Blut, sagt er, wurde vor der Ankunft Christi durch die ähnlichen Opfer verheißen; in dem Leiden Christi stellte es sich als wirklich dar (per ipsam veritatem reddebatur); nach der Erhöhung Christi wird es durch das Sacrament des Andenkens gefeiert (per sacramentum memoriae). Contra Faust. l. 20. c. 21. Und noch an anderen Stellen wiederholt er das, daß das Abendmahl eine Figur und zum Gedächtniß gestiftet sey, wie de doctr. christ. l. 3. c. 16. Aber auch tiefer geht er in seine Erkenntniß. In einem Fragment von einer Predigt, sermo 272, heißt es: was ihr sehet, ist Brodt und Kelch; wovon aber euer Glaube Unterricht verlangt (quod autem fides vestra postulat instruenda) ist, daß das Brodt der Leib Christi, der Kelch das Blut Christi sey. Er bedient sich der alten Vergleichung von vielen Körnern im Brodt und vielen Beeren im Wein, um die Einheit der Gläubigen unter einander zu bezeichnen. Er sagt: weil der Herr selbst im Fleisch wandelte, so gab er auch sein Fleisch selbst zu genießen zum Heil. Enarr. in Ps. 48. Mit gläubigem Herzen, sagt er, nehmen wir das Fleisch und Blut Christi, obgleich es schrecklicher scheint Menschenfleisch zu essen als zu tödten, und Menschenblut zu trinken als es zu vergießen. Contra advers. leg. l. 2. c. 9. Der Verwandelungshypothese zeigt sich also Augustinus eben nicht günstig. Allein die blos symbolische und typische Ansicht des heiligen Abendmahls konnte sich jetzt noch um so weniger halten, da die Vorstellungen von demselben seit dem 5. Jahrhundert immer gesteigerter und schauerlicher wurden, und man das Abendmahl allgemein als sacrificium und als tremendum mysterium betrachtete. In den gothischen und mozarabischen, fränkischen und gallischen Meßgebeten kommen Aeuße-

rungen vor, die auf eine völlige Transformation der Elemente hindeuten; es wird Gott darin gebeten, es möchte der, der Wasser in Wein verwandelte, nun auch den Wein in sein Blut verwandeln. Muratori vetus liturg. I. p. 142. Dennoch bleibt sich das Zeitalter darin nicht gleich, sondern die mannigfaltigste Ansicht herrscht; bei Einigen, wie Isidorus Hispalensis finden sich die verschiedenen Momente des Begriffs alle beisammen. De ecclesiast. offic. l. 1. c. 18. Johannes von Damascus hingegen steht schon ganz auf der Seite der Verwandelungshypothese. Nirgends, sagt er, haben die Väter Brodt und Wein *ἀντίτυπα* genannt. De orth. fide l. 4. p. 273. Vom Brodt und Wein, sagt er, verwandelt (*μεταποιοῦνται*) würden sie in den Leib und das Blut Gottes; vergottet (*τεϑεομένον*) nennet er es. Ib. c. 13. Doch eine Erklärung von Seiten der Kirche darüber war noch nirgends vorhanden, und somit auch die größte Freiheit der Meinungen vergönnt, und selbst, da die Synode zu Constantinopel vom Jahre 754 bei Gelegenheit des Bilderstreits und um die Bilderanbetung zu verwerfen, beisammen war, erklärte sie nur, auch im Abendmahl sey das Bild des Leibes und Blutes Christi, doch sollte damit, daß dieses nicht Bild einer menschlichen Figur ist, dem Aberglauben keine Veranlassung zur Anbetung seyn. Ap. Mansi XIII. p. 263. Aber eben den Ikonoklasten entgegen stellte die zweite Synode zu Nicäa im Jahre 787 nicht nur die Nothwendigkeit ihrer Bilder und ihrer Anbetung, sondern auch die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl gegen alle Leugner derselben fest. Ap. Mansi ib. p. 266.

3. Periode.

Vom 9. — 16. Jahrhundert ward endlich die Meinung, daß im Abendmahl Brodt und Wein verwandelt würden in den Leib und das Blut Christi, die herrschende. Es fing nun auch der Streit an über diesen Gegenstand, und die Verwandelungslehre

trug darin den Sieg davon. Paschasius Radbertus stellte sie zuerst vollständig auf in seiner Schrift de corpore et sang. domini in Eucharistia, welche in Martene's und Durand's Collectio ampliss. veter. scriptt. steht, 9. Th. p. 367. Darin entwickelt er die Ueberzeugung, es sey nicht nur der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl, sondern Brodt und Wein wären auch, quoad substantiam, mittelst der Consecration nicht mehr vorhanden, und der Leib Christi im Abendmahl sey kein anderer, als der von Maria geboren wurde. Doch noch nicht ganz reif war sein Zeitalter, diese Ansicht aufzufassen, und erst nach seinem Tode erhob sich darüber Streit und Widerspruch. Mehrere der angesehensten Männer der Zeit, wie Rhabanus Maurus, Ratramnus u. A. widersprachen dieser Lehre, hauptsächlich aus dem Grunde, daß sie mit der Lehre der Väter unvereinbar sey. Ja im Eifer des Widerspruchs verfielen Manche nun erst recht wieder in das andere Extrem der lediglich symbolischen Ansicht. Eine geistigere Ansicht behauptend, schien ihnen das Schrecklichste, mit jener leiblichen Gegenwart Christi und dem Genuß des körperlichen Leibes Christi zugleich die Nothwendigkeit zu bekennen, daß diese Speise, wie jede andere, verdaut und abgeführt würde, und welche dieser Meinung waren, wurden späterhin Stercoranisten genannt. Einer der besonnensten Gegner des Paschasius Radbert. war der Mönch Ratramnus, von Corbie, er neigte sich, für die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl streitend, bis zur symbolischen Ansicht hinüber, um sich nur von der Verwandelungslehre desto sicherer zu entfernen; ferner Johannes Scotus, dessen Werk, auf Carls des Großen Befehl verfaßt, leider verloren gegangen, der aber auch in der mittleren Ansicht zwischen den beiden Extremen stehen blieb, wie selbst Mabillon zugiebt. Einer der wichtigsten Männer der Zeit hingegen, Hincmar von Rheims, gab durch seinen Beitritt zur Verwandelungslehre ihr die stärkste Autorität, nicht weniger

Haimo von Halberstadt. Der einreißende Aberglaube gab dieser Meinung immer mehr Gewicht; Wunder in Menge wurden aufgeboten, den Beweis für eine wahre Verwandelung zu führen, und schon Paschasius hatte dergleichen Zeugnisse angeführt. Um alle noch oft sich regenden Zweifel niederzuschlagen, floß tropfenweis aus dem gebrochenen Brodt, in der Hand des Priesters, Blut hervor, der erstere aber trieb fast Taschenspielerkunst, da er Brodt und Wein in Leib und Blut Christi ebenso leicht als dieses wieder in jenes, und also rück- und vorwärts verwandelte, nach Nat. Alex. hist. eccles. Sec. IX. et X. diss. 4. p. 768. Der Natur dieser Behauptung von einer Verwandelung gemäß supplirte man dann, was an dem Beweise dafür fehlte, durch Gewalt und Verfolgung, wie denn aus den Acten einer Synode zu Orleans hervorgeht, daß einige Zweifler an der Verwandelung sofort zur Strafe verbrannt wurden. Den stärksten Widerspruch dagegen erhob Berengarius von Tours; doch ist man über die polemische Seite seiner Lehre weit mehr im Klaren als über die positive. Lutheraner und Calvinisten haben zu zeigen versucht, daß er ihrer Lehre gewesen; dieß ging um so mehr an, je unbestimmter er vom Anfang herein sich äußerte und sich selbst zu widersprechen schien, Einigen gegenüber Brodt und Wein im Abendmahl für kaum mehr als figura et umbra des Leibes und Blutes Christi erklärte, Anderen aber, welche genauer forschten, genügend antwortete, es sey der Leib und das Blut Christi selbst im Abendmahl, sed impanatum latere. Doch ist daraus nicht mit Mosheim zu schließen, Berengarius habe absichtlich seine Lehre so mannigfaltig eingekleidet. Aus dem Standpunkte der römischen Kirchenlehre wird ihm beständig die dieser ganz entgegengesetzte Lehre zugeschrieben, als ob er nichts als leere Zeichen im Abendmahl gesehen hätte. Von diesem Vorwurf hat ihn schon Lessing gereinigt durch seinen Berengarius Turonensis, worin er mehrere Stellen beibringt aus einem

Manuscript der wolfenbütteler Bibliothek, welches nachher nach Göttingen gekommen und von Stäudlin früher zum Theil, neuerlich von Vischer vollständig herausgegeben worden ist. Aber zu groß war damals der Haß gegen ihn, der auch in mehreren Schriften hervorbrach. Zu seinen heftigsten Gegnern gehörten Adelmann von Brixen, Hugo von Lingen, Lanfranc besonders, der Erzbischof von Canterbury u. A. Er wurde zuerst im Jahre 1060 unter dem Papst Leo IX. auf den Synoden zu Rom und Vercelli angeklagt und nachher noch auf mehreren. Hier wurde ihm vorgeworfen, er habe die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl dem Evangelium zuwider geleugnet und behauptet, Brodt und Wein würden im Abendmahl nicht vere und essentialiter, sondern nur figurate verwandelt in den Leib und das Blut des Herrn; welches dem katholischen Glauben und der evangelischen Wahrheit ganz offen zuwider, wie die heiligen Väter gelehrt. Durch die Furcht vor dem Tode, womit man ihm drohte, geschreckt, unterschrieb er eine Formel, worin sie ihn zwangen, zu bekennen, es würde Leib und Blut des Herrn sensualiter, nicht nur im Sacrament, sondern in der Wahrheit von den Händen der Priester erfaßt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zernagt. Ap. Mabill. in Analectis II. p. 486. Auf freien Füßen wieder, nahm Berengarius dieses Bekenntniß wieder öffentlich zurück. Hätte Berengarius nur die symbolische Ansicht vom Abendmahl gehabt, so würde das Verfahren gegen ihn lange nicht so gemäßigt gewesen seyn; nur auf die Verwandelungslehre wollte er sich nicht einlassen, und nur davon findet sich kein Wort in dem Bekenntniß, welches Mabillon zuerst bekannt gemacht hat und worin es heißt: ich bekenne, es sey das Brodt des Altars nach der Consecration der wahre Leib Christi, der von der Jungfrau geboren, am Kreuz gelitten, sitzet zur Rechten des Vaters, und es sey der Wein des Altars, nachdem er geweihet worden, das wahre Blut,

welches aus Christi Seite floß. Analecta l. c. p. 48. Dieses Bekenntniß, von ihm selbst verfaßt auf dem römischen Concilium vom Jahre 1078, hat er nie widerrufen; auch bestreitet er beständig den Paschasius, nicht, weil er die reale Gegenwart, sondern weil er allein eine Verwandelung lehre, solus sibi confingit sacramento dominici corporis decedere panis omnino substantiam. Ap. Mabill. l. c. So tendirte nun alles auf die Verwandelungshypothese hin und eine Menge Gebräuche, die man allmählig erfand und mit dem Abendmahl verknüpfte, hatten nur den Zweck, dem Volk dieses Prodigium recht schauerlich und eindringlich zu machen. Die Elevation der Hostie zur Anschauung und Anbetung derselben konnte gar nicht eher allgemein eingeführt werden, als bis man allgemein in der Meinung, daß von Brodt und Wein nichts mehr übrig sey, einig war. Es knüpfte sich daran die Aussetzung der Hostie, die Herumtragung bei feierlichen Gelegenheiten und zu allerlei irdischen Zwecken, es wurde auch noch ein eigenes Fest zur Feier des Leichnams Christi erfunden, das Frohnleichnamsfest, welches alles die dauernde und bleibende Verbindung Christi mit Brodt und Wein, ja eine Verwandelung von diesen voraussetzte, so daß nun auch außer dem Genuß des heiligen Abendmahls etwas für sich war. Die Scholastiker ließen sich dann, um dieß commentum zu deduciren, in metaphysische Untersuchungen ein, z. B. in welchem Augenblicke die Verwandelung vor sich gehe, was mit einer Hostie und einer Maus anzufangen, wenn diese jene benagt oder verschluckt hätte — Fragen, welche nicht nur abstract, sondern auch absurd waren. Der Name der Transsubstantiation, der noch dazu erfunden ward, das Unbegreifliche wenigstens zu bezeichnen, befestigte den Glauben daran, und auf einer Synode im Lateran vom Jahre 1215, unter dem Papst Innocenz III., wurde das Dogma auch kirchlich fixirt. An dieser Lehre nahm dann die Glaubensverbesserung des 16. Jahrhun=

derts den gerechtesten Anstoß, sie reinigte nicht nur die Feier des heiligen Abendmahls von vielen geistlosen Gebräuchen, welche sich im Lauf der Zeit daran geknüpft hatten, sondern stellte auch den wahren Sinn des Evangeliums, die rein christliche Lehre vom Abendmahl, wie auch die der Väter des 4. Jahrhunderts wieder her, so wie dagegen die Synode zu Trient im 16. Jahrhundert die Verwandelungshypothese ganz in der Weise des Mittelalters declarirte und aufs Neue bestätigte.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstraße 18.

